Nicht für den Austausch

# Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner

## Bartholomäus Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe

---

## Dissertation

zur Erlangung des theologischen Doktorgrades
der Hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

**Otfried Müller**

Breslau 1939

Dissertationsdruckerei R. Nischkowsky (v. Heydebrand

Erster Berichterstatter: Prof. Dr. Franz Xaver Seppelt
Zweiter Berichterstatter: Prof. Dr. Bernhard Poschmann

---

Examen Rigorosum: 24. Juni und 3. November 1938.

---

Gedruckt mit Genehmigung des Dekans
der katholisch - theologischen Fakultät

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Literaturverzeichnis . . . . . VII

Einleitung . . . . . 1

Erster Abschnitt.

Bartholomäus von Usingen 12

I. Sünde und Erbsünde . . . . . 13
§ 1. Das Wesen der Sünde . . . . . 13
§ 2. Die Erbsünde . . . . . 18
§ 3. Die Folgen der Erbsünde . . . . . 22

II. Wesen und Wirkungen der Gnade . . . . 27
§ 1. Wesensbestimmung der heiligmachenden Gnade . . . 28
§ 2. Die Wirkungen der heiligmachenden Gnade . . . . 31

III. Glaube und Gnade . . . . . 38
§ 1. Im Kampfe gegen verkehrte Lehren . . . . . 40
§ 2. Der Glaube als Vorbereitung auf die Rechtfertigung 45
§ 3. Die aktuelle Gnade bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung . . . . . 48

IV. Das Sakrament der Taufe . . . . . 54
§ 1. Die Wirkungsweise der Sakramente . . . . . 54
§ 2. Die Wirkungen der Taufe . . . . . 62
§ 3. Der Taufcharakter . . . . . 69

V. Zusammenfassung . . . . . 72

Zweiter Abschnitt.

Kaspar Schatzgeyer 74

I. Urstand, erste Sünde, Erbsünde . . . . . 76
§ 1. Urstand und erste Sünde . . . . . 76
§ 2. Sünde und Erbsünde . . . . . 79
§ 3. Der erbsündliche Mensch . . . . . 89

II. Gottes Gnade und ihre Wirkungen . . . . 100
§ 1. Die aktuelle Gnade . . . . . 100
§ 2. Die heiligmachende Gnade . . . . . 104
§ 3. Gnade und Verdienst . . . . . 106

III. Die Rechtfertigung des Sünders . . . . . 112
§ 1. Die Rechtfertigung aus Glaube und Werken . . . . 112
§ 2. Die Sakramente innerhalb des Rechtfertigungsprozesses 126
§ 3. Schatzgeyers Stellung im geistigen Raum . . . . 130
IV. Die Taufe . . . . . 146
§ 1. Das Taufsakrament . . . . . 146
§ 2. Der Taufbund Gottes mit den Menschen . . . . . 149
§ 3. Die Würde des Christen: allgemeines Priestertum und christliche Freiheit . . . . . 155
V. Zusammenfassung . . . . . 162
Schlußwort . . . . . 164

# Vorwort.

Die vorliegende, bereits Ende 1937 abgeschlossene Arbeit ist eine Frucht umfangreicher Studien über die katholische Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts. Es bedurfte nicht geringer Vorarbeiten, bis Bartholomäus Arnoldi von Usingen und Kaspar Schatzgeyer als die bedeutendsten Vertreter der „via moderna" innerhalb der ersten Generation der Reformationsgegner festgestellt werden konnten. Ursprünglich war beabsichtigt, eine wesentlich größere Zahl katholischer Schriftsteller zu behandeln, jedoch ergab die nähere Ausführung, daß die eingehende Würdigung weniger Theologen größeren wissenchaftlichen Nutzen hat als eine mehr summarische Darstellung vieler Vertreter ganz verschiedener theologischer Richtungen. Als ersten Abschnitt enthielt diese Arbeit, die 1938 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau als Dissertation angenommen wurde, eine Darlegung der Ansichten Luthers über Erbsünde, Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Taufe unter dem Gesichtspunkt seiner Herkunft aus dem Nominalismus. Da diese Darstellung zu einigen Ergebnissen gelangt ist, die von allgemeinerem Interesse sein dürften, soll sie später in erweiterter und durchgearbeiteter Form selbständig vorgelegt werden; die zum Verständnis der vorliegenden Arbeit notwendigen Kenntnisse der lutherischen Theologie können bei den Lesern im allgemeinen wohl vorausgesetzt werden.

Zu dem eingehenden Durcharbeiten und zur Auswertung der überaus zahlreichen Kontroversliteratur des Reformationszeitalters war sehr viel Zeit notwendig, die mir zu einem großen Teil durch die Güte meines Bischofs gewährt wurde. Seiner Eminenz dem Hochwürdigsten Herrn Kardinalerzbischof Dr. Adolf Bertram gebührt daher mein erster, ehrerbietigster Dank, zumal durch seine Hilfe auch der Druck der Arbeit ermöglicht wurde. Herzlichen Dank sage ich weiterhin Herrn Domkapitular Prof. Dr. Seppelt, der die Anregung zu dieser Studie gab, ihr Werden mit immer gleichbleibendem Interesse begleitete, und der in Zeiten, da vielfache Berufstätigkeit in

verschiedenen Stellungen wissenschaftliches Arbeiten unmöglich machte, neues Beginnen immer wieder belebte; ihm verdankt die Arbeit auch ihre Aufnahme in die Breslauer Studien. Auch den Herren Professoren Poschmann und Koch und ganz besonders Herrn Archivar Dr. Hubert Jedin schulde ich großen Dank für ihr stetes Interesse und für ihre wertvollen Winke, die der Arbeit an vielen Stellen zugute gekommen sind. Schließlich danke ich meinem Vater, Herrn Prof. Dr. Seppelt und Herrn Dr. H. Jedin für ihre freundliche Hilfe beim Korrekturen-Lesen.

Gleiwitz, im September 1939.

# Verzeichnis der zitierten Literatur.

## A. Quellen

*1.* für Bartolomäus von Usingen:


Bartholomäus von Usingen:

Responsio F. bartholomei de usingen ad confutationem Culsamericam plus quam tragicam et que Evangelicum ornat predicatorem qui fenum in cornu gerens non nisi de plaustro loquitur cedro digna. Erfurt 1522. — Wird zitiert als „Responsio".

Liber primus F. Bartholomei de Usingen Ordinis Eremitani S. Augustini ... Duo Sermones. Primus De ecclesia catholica et de petra super quam aedificatur et de clavibus quem confutat Culsamerus. Secundus est de Matrimonio Sacerdotum et Monachorum exiticiorum contra vota sua ... Erfurt 1523. — Wird zitiert als „Liber primus".

Liber secundus D. Bartholomei de Usingen In quo respondet Culsamerice confutationi qua confutatur epistola quam premisit responsioni ad libellum vernaculum a Culsamero contra se emissum. Adiunctis tribus sermonibus. Primus est: de revelatione paterna doctrine christi. Secundus est: de libertate christiana. Tertius est: de Sacerdotio Regali et ecclesiastico. Erfurt 1523. — Wird zitiert als „Liber secundus".

Liber tertius F. B. de Usingen ordinis Eremitani S. Augustini. In quo respondet nebulis Culsameri quas commentus est ille in responsionem ad libellum suum vernaculum quibus seipsum pingit: qualis quantusque in sacris sit litteris. ... Erfurt 1524. — Wird zitiert als „Liber tertius".

Sermo de sancta cruce praedicatus Erphurdiae. In templo divae virginis Mariae. A F. Bartholomeo de Usingen Augustiniano contra inimicos crucis Christi et Evangelii: quorum deus venter est et gloria mundi. Erfurt 1524. — Wird zitiert als „Sermo de sancta cruce".

Libellus F. Bartholomei de usingen augustiniani In quo respondet confutationi fratris Egidii mechlerii monachi franciscani sed exiticii larvati et coniugati ... Contra Lutheranos. Erfurt 1524. — Wird zitiert als „Libellus in quo respondet".

Libellus F. Bartholomei de Usingen Augustiniani de Merito bonorum operum. ... Contra factionem Lutheranam. Erfurt 1525. — Wird zitiert als „De merito bonorum operum".

Libellus Fratris Bartholomei de Usingen Augustiniani, de tribus necessario requisitis ad vitam christianam que sunt gratia, fides et opera. Contra Lutheranos, Hussopycardos. Würzburg 1526. — Wird zitiert als „De tribus ... requisitis".

Libellus Fratris Bartholomaei de Usingen Augustiniani, de duabus disputationibus Erphurdianis. ... Contra Hussopicardos. Bamberg 1527. — Wird zitiert als „De duabus disputationibus".

Purgatorium. Libellus Fratris Bartholomaei de Usingen Augustiniani, De Inquisitione Purgatorii, per scripturam et rationem Et de liberatione animarum ex eo per suffragia vivorum. Bamberg 1527. — Wird zitiert als „Purgatorium".

Anabaptismus. F. Bartholomaei de Usingen Augustiniani Contra Rebaptizantes. Confutatio eorum quae Lutherus scripsit in Rebaptizantes. Köln 1529. — Wird zitiert als „Anabaptismus".

Libellus F. Bartholomei de Usingen Augustiniani, De Fide, Gratia et operibus, ad Christianismum verum necessariis. Aeditio Secunda, priore auctior et instructior. Ohne Ort und Jahr. (Frühestens 1529.) Zweite Auflage von „Libellus de tribus necessario requisitis". — Wird zitiert als „De fide".

Johannes Culsamer:

Eyn wiederlegung Joannis Cullsamer, etzliche Sermon geschehenn zcu Erffurdt von Doctor Bartholomeo Usingen 1522. Erfurt 1522.

Adversus Magistri nostri Barptholomei [sic!] Usingi impudentem libellum Jo. Cuelsameri confutacio, qua sophistarum revellitur impietas. Erfurt 1523.

2. für Kaspar Schatzgeyer:

Kaspar Schatzgeyer:

Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1522). Herausgegeben im Corpus Catholicorum (Band 5) von P. Dr. Ulrich Schmidt O. F. M. Münster 1922. — Wird zitiert C. C. 5 (= Corpus Catholicorum Bd. 5).

Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis Evangelicae et catholicae omnibus studiosis, divinorum voluminum scrutatoribus, pro salubri exercitio evulgatum. Autore Casparo Sasgero Minorita. Tübingen 1527. — Wird zitiert als „Examen novarum doctrinarum".

Replica contra periculosa scripta post Scrutinium divinae scripturae iam pridem emissum emanata. Reverendi patris Casparis Sasgeri, Fratrum minorum per superiorem germaniam provincialis Ministri. Tübingen 1527. — Wird zitiert als „Replica".

De sanctorum imploratione et eorum suffragiis scriptum, olim evulgatum et inpraesentiarum (ob insultus interea exortos abigendos) in duplo locupletatum, duodecim distinctum Indaginibus... München 1524. — Wird zitiert als „De sanctorum imploratione".

De vita christiana et monastici instituti ad eam optima quadratura. Authore Gasparo Sasgero Mino. Ohne Ort und Jahr. — Wird zitiert als „De vita christiana".

De vera libertate Evangelica, sub duodecim assertionum et viginti errorum positionibus, eliquata Lucubratio. Authore Gaspare Sasgero Minorita. Tübingen 1525. — Wird zitiert als „De vera libertate".

Tractatus de missa tribus distinctus sectionibus. Quarum prima est de Sacramenti sanctissimi Eucharistiae consecratione. Secunda de sacrificatione. Tertia vero de communione. Quibus inserta est de satisfactione et purgatorio materia. Authore Gaspare Sasgero Minorita. Tübingen 1525. — Wird zitiert als „Tractatus de missa".

Fürhaltung XXX artigkl, so jn gegenwärtiger verwerrung auf die pan gebracht und durch einen neuwen beschwörer der alten schlangen gerechtfertigt werden. München 1525. — Wird zitiert als „Fürhaltung XXX artigkl".

Ein gietliche und freuntliche anntwort und untterricht. München 1526. — Wird zitiert als „Ein giettliche und freuntliche anntwort".

Ecclesiasticorum sacramentorum pia iuxta atque erudita assertio, et diabolicae fraudis, qua ea oppugnat, detectio confutatioque per reverendum patrem Chasparem Satzgerum Minoritam. (Tübingen) 1530. — Wird zitiert als „Ecclesiasticorum sacramentorum assertio".

Traductio Sathanae, hoc est, diabolicae fraudis detectio, qua sub falso scripturae praetextu, passim falsos et impios errores circa subnotatas materias disseminat. Authore patre Chaspare Sasgero Minorita. Tübingen 1530. — Wird zitiert als „Traductio Sathanae".

Formula vitae christianae, reverendi patris F. Gasparis Hasgeri (!), Fratrum Minorum per superiorem Germaniam Provincialis Ministri. Antwerpen 1534. — Wird zitiert als „Formula vitae christianae".

Omnia opera, reverendi ac perdevoti Patris F. Gasparis Schatzgeri Bauari minoritarum Ministri provincialis, de observantia per superiorem germaniam, pro synceritate fidei ac Euangelicae ueritatis propugnatoris vigilantissimi, Prius sparsim, nunc vero in unum corpus, bonorum fratrum diligentia congesta. Epistola eliminaris Eckii. Ingolstadt 1543. — Wird zitiert als O. o. (= omnia opera).

Johannes Gropper:

Enchiridion christianae institutionis in concilio provinciali Coloniensi editum. Opus omnibus vere pietatis cultoribus longe utilissimum. Ausgabe von Johannes Roigny, Paris 1545.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio (edita a Societate Goerresiana). Tomus 5 et 12. Freiburg 1911/1930.

3. für Luther:

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff. (Wird zitiert: WA. mit Angabe des Bandes und der Seite.)

Johannes Ficker: „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung." Band 1: „Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16." 4. Auflage. 1930.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession. 1930.

4. sonstige Quellen:

Gabriel Biel: „Inventarium seu Repertorium generale, tametsi compendiosum et succinctum, verumtamen valde utile atque necessarium, contentorum in quattuor collectoriis profundissimi ac diligentissimi theologi Gabrielis Byel super quattuor libros sententiarum." Ausgabe Lyon 1514.

Bonaventura: „Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Commentaria in quattuor libros Sententiarum." Ausgabe Quaracchi 1882/1899.

Johannes Gerson: „Liber de vita spirituali animae": „Opera omnia" tomus 3. Ausgabe von E. Du Pin. Antwerpen 1706.

Johannes Duns Scotus: „Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum." In II. librum Sententiarum: Ausgabe von P. Marianus Fernandez Garcia O. F. M. Quaracchi 1914. — In IV. librum Sententiarum: Ausgabe Paris 1895 (Neudruck der Ausgabe von Wadding).

Petrus von Ailly: „Quaestiones Petri de Alliaco cardinalis cameracensis super libros sententiarum." Ausgabe Straßburg 1490.

Petrus Lombardus: „Sententiarum libri quattuor."

Thomas von Aquin: „Summa de theologia."

Wilhelm von Ockam: „Argutissimi atque ingeniosissimi tam philosophicarum quam theologicarum difficultatum disquisitoris magistri Guilhelmi de Ockam Anglici super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earundemque decisiones." Ausgabe Lyon 1495.

## B. Literatur

Bauer, Karl: „Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation." 1928.

Benary, Friedrich: „Via moderna und via antiqua auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt." In: „Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters." 1919.

Braun, Wilhelm: „Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre." 1908. (Wird zitiert als „Concupiscenz".)

Denifle, Heinrich: „Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt." 2 Bände (1. Band in 2 Teilen in 2. Auflage). 1904/09.

Ehrle, Franz, Kardinal: „Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V." (Franziskanische Studien. Beiheft 9.) 1925.

Feckes, Carl: „Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade." In: Römische Quartalsschrift (1924), Bd. 32, 157—165.

— „Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule." (Münstersche Beiträge zur Theologie. Heft 7.) 1925. (Wird zitiert als „Biel".)

Friedensburg, Walter: „Geschichte der Universität Wittenberg." 1917.

Grabmann, Martin: „Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit." 1933.

Greving, Joseph: „Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514.“ (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 1.) 1906.

Grisar, Hartmann: „Luther.“ 3 Bände. 2. Auflage. 1911/12.

Gulik, Wilhelm van: „Johannes Gropper (1503—1559).“ (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Bd. 5, Heft 1 und 2.) 1906.

Hermelink, Heinrich: „Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534.“ 1906.

Holl, Karl: „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte.“ Bd. 1: „Luther.“ 3. Auflage. 1923.

Jedin, Hubert: „Des Johannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis (1525).“ (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Bd. 9.) 1927.

— „Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins.“ In: „Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus.“ Herausgegeben von M. Grabmann und J. Mausbach. 1930. (S. 137—153.)

— „Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges.“ (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Bd. 55.) 1931.

— „Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876.“ (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Reformation. Heft 5.) 1931.

— „Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts.“ Bd. 1 und 2 (Cassiciacum. Bd. 2 und 3.) 1937.

Kampschulte, F. W.: „Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation.“ 2 Teile. 1858/60.

Kolde, Theodor: „Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz.“ 1879.

Laemmer, Hugo: „Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters aus den Quellen dargestellt.“ 1858.

Lang, Albert: „Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik.“ (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. 33, Heft 4 und 5.) 1937.

Manser, G. M.: „Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert.“ In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. 27, 291—305; 405—437.

Minges, Parthenius: „Geschichte der Franziskaner in Bayern.“ 1896.

— „Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica.“ 2 Bände. Quaracchi 1930. (Als Manuskript gedruckt.)

Müller, Alphons Viktor: „Luthers theologische Quellen.“ 1912.

— „Agostino Favaroni († 1443) generale O. S. E. A. arcivescovo di Nazareth e la teologia di Lutero.“ In: Bilychnis, Rivista mensile di Studi Religiosi. Jahrgang 3, Heft 6 (Juni 1914).

— „G. Perez di Valenza O. S. A. vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero.“ (Estratti della Rivista „Bilychnis“ — II. serie Nr. 32.) Rom 1920.

— „Una fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Fidati da Cascia e la sua teologia).“ Quaderni di Bilychnis. Nr. 2. Rom 1921.

Negwer, Joseph: „Konrad Wimpina. Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit.“ (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Sdralek. Bd. 7.) 1909.

Paulus, Nikolaus: „Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner.“ (Straßburger theologische Studien. Bd. 1, Heft 3.) 1893.

— „Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland.“ (Straßburger theologische Studien. Bd. 3, Heft 1.) 1898.

Pohle, Joseph: „Dogmatik.“ 3. Bd. 7. Auflage. 1922.

— „Dogmatik“, neu bearbeitet von Michael Gierens S. J., 3. Bd. 8. Auflage. 1933.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Begründet von Joseph Greving. Bd. 1 ff. 1906 ff.

Reinhold, Gerhard: „Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung kritisch dargestellt.“ 1899.

Ritter, Gerhard: „Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland.“ (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse. 1921, 4. Abhandlung.) 1921.

— „Studien zur Spätscholastik. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts.“ (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse. 1922, 7. Abhandlung.) 1922.

Rouet de Journel, M. J.: „Enchiridion Patristicum.“ 7. Auflage. 1929.

Rückert, Hanns: „Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil.“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von K. Holl und H. Lietzmann. Heft 3.) 1925.

— „Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis.“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von K. Holl und H. Lietzmann. Heft 6.) 1926.

Schauerte, Heinrich: „Die Bußlehre des Johannes Eck.“ (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 38/39.) 1919.

Scheel, Otto: „Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation.“ 2. Band. 3. und 4. Auflage. 1930.

Schüler, Martin: „Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini.“ (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Bd. 3.) 1934.

Seeberg, Reinhold: „Die Theologie des Johannes Duns Scotus.“ (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. Bd. 5.) 1900.

— „Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Band: Die Dogmengeschichte des Mittelalters.“ 4. Auflage. 1930.

Stakemeier, Eduard: „Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient.“ 1937.

— „Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum.“ 1937.

Stegmüller, Friedrich: „Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmatizenserschule.“ In: „Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus.“ herausgegeben von M. Grabmann und J. Mausbach. 1930. S. 395—409.

Überweg, Fritz: „Grundriß der Geschichte der Philosophie.“ Bd. 2: „Die patristische und scholastische Philosophie.“ 11. Auflage. Bearbeitet von B. Geyer. 1928.

Werner, Karl: „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie.“ 4. Bd. 1864.

— „Die Scholastik des späteren Mittelalters.“ 2. Bd.: „Die nachscotistische Scholastik.“ 1883.

— „Die Scholastik des späteren Mittelalters.“ 3. Bd.: „Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters.“ 1883.

# Einleitung.

Martin Luther ist Schüler der „via moderna“ und will in seiner Frühzeit auch nichts anderes sein [1]). Er hat den größten Teil seiner philosophischen und theologischen Studien an dem Erfurter Generalstudium gemacht, das „aus der Beschränkung auf die Schule der „Modernen“ Ruhm und Anziehungskraft“ gewonnen hatte [2]), und zwar unter Leitung des Regens Johann Nathin, der seinerseits selbst an bekannten Schulen des Nominalismus, in Erfurt, in Tübingen (als Schüler Gabriel Biels) und in Heidelberg studiert und die Grade erworben hatte [3]). Die Werke des berühmtesten „modernen“ Lehrers seiner Zeit, des Tübinger Professors Gabriel Biel, soll Luther zu großen Teilen auswendig gewußt haben [4]), und noch Jahre nach dem Beginn seines Kampfes gegen die alte Kirchenlehre und besonders gegen ihre Philosophie bemerkt er, daß Biel über vieles gut und richtig gelehrt habe [5]), und bezeichnet sich als Angehöriger der „Sekte“ der „Modernen“ [6]). Er folgt dem Ockamismus nicht nur auf dem Gebiete der Philosophie, in den Fragen der Logik und Erkenntnislehre, die er bei dem Nominalisten Usingen gehört hatte, auch in der Theologie denkt der Erfurter und Wittenberger Mönch „modern“, auch ihre Fragen und Schwierigkeiten löst er durchaus im Geist des „neuen Weges“ [7]).

---

1) Das wird von der Forschung im allgemeinen anerkannt; Luther selbst spricht es aus (WA. 6, 195; 600); Scheel bringt in seinem Lutherwerke aus dem Studiengang und aus den Schriften Luthers eine Fülle von Beweisen. In der Sentenzenvorlesung sind Ockam, Ailly und Biel die wichtigsten Autoritäten für den jungen Sententiar (vgl. Scheel II, 398.) Hermelink betont den Nominalismus bei Luther so stark, daß er „aus den (inneren) Widersprüchen der ockamistischen Theologie und speziell des Bielschen Collektoriums heraus das Werden des Reformators“ in fast ausschließlichem Sinne begreifen will. („Die theologische Fakultät in Tübingen“ 127; 120—133).

2) Scheel: „Luther“ II, 347.

3) Scheel a. a. O. 128 f.

4) So behauptet wenigstens Melanchthon: Scheel a. a. O. 139.

5) E. L. Enders: „Martin Luthers Briefwechsel“ I, 55.

6) WA. 6, 195; 600.

7) Zwischen dem Nominalismus in der Philosophie und dem in der Theologie ist scharf zu scheiden; G. Ritter und A. Lang haben mit Nachdruck auf diese Tatsache, die bisher zu wenig beachtet

So ist es nur natürlich, daß Luther in den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit im großen und ganzen auch eine ausgesprochen nominalistisch gefärbte Philosophie und Theologie vortrug, wie seine Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden aus den Jahren 1509/10 [8]) deutlich zeigen. Mit Gabriel Biel [9]) und anderen Lehren der „via moderna“ [10]) sieht er das Wesen der Erbsünde in der „carentia iustitiae originalis“ [11]) und erklärt die Ansicht des Lombarden, „quod peccatum originale sit fomes“, für unhaltbar [12]), wenn er auch schon in dieser frühesten Zeit seines theologischen Denkens versucht, die Konkupiszenz mit in die Wesensbestimmung der Erbsünde hineinzunehmen. Überhaupt erwecken bereits die Randbemerkungen den Eindruck, daß die Konkupiszenz bei Luther eine größere Rolle spielt und ein schwereres Gewicht hat, als ein großer Teil der „modernen“ Lehrer ihr zuzugestehen bereit war. Noch ist sie nach Ansicht des jungen Sententiars etwas der Menschennatur Natürliches [13]) — ein häufig in der Schule des „venerabilis inceptor“ verwendeter Gedanke! [14]) —, aber schon die kurzen, uns erhaltenen Bemerkungen verraten sein besonderes Interesse und sein eingehendes Nachdenken über diese dem Menschen innewohnende und von ihm immer wieder als gefährlich und schlecht erlebte Neigung zum Bösen. Ein echt nominalistischer Zug in Luthers Lehre von der Erbsünde ist weiter seine Meinung, daß der einzig wesentliche Grund für ihr Vorhandensein Gottes Anordnung

---

worden ist, hingewiesen. Lang sagt z. B. („Heinrich Totting von Oyta“ 159): „In der Theologie vermochte der Nominalismus am schwersten Eingang zu gewinnen. Viele Lehrer, die in der Logik sich der Neuerung ergaben, blieben in der Theologie konservativ; und selbst, wo man nominalistischen Gedankengängen Raum gewährte, wurden sie vielfach im Sinne der Tradition umgestaltet oder mit Ideen der Ordensautoritäten durchsetzt. Infolgedessen zeigt die nominalistisch beeinflußte Theologie seit 1350 stark eklektisches Gepräge in den verschiedensten Schattierungen und Prägungen.“ — Ähnlich G. Ritter: „Via antiqua und via moderna“ 46 (siehe Anm. 156 des Kapitels über Usingen).

[8]) WA. 9, 28 ff. — O. Scheel hat das in der neuesten Auflage seines Luther-Werkes gezeigt (II, 422—461). — In den obigen kurzen Vorbemerkungen werden nur wenige Gedanken herausgegriffen, die zu dem Gegenstand der Arbeit in Beziehung stehen.

[9]) Feckes: „Biel“ 24—26.

[10]) z. B. Ockam: Feckes: „Biel“ 106.

[11]) WA. 9, 73.

[12]) WA. 9, 75.

[13]) z. B. WA. 9, 75.

[14]) Biel z. B. ist dieser Gedanke geläufig (vgl. Feckes: „Biel“ 23), ebenso, wie unten genauer gezeigt wird, Usingen und Schatzgeyer.

ist, daß sie also nicht durch die Tat Adams oder durch eine Verschlechterung der Menschennatur notwendig bedingt ist [15]). Die Betonung der freien Anordnung Gottes für alle Tatsachen der Heilsordnung ist typisch für die Angst „modernen" Denkens, Gottes Freiheit irgendwie einzuschränken, und findet sich zur Erklärung der Erbsünde z. B. auch bei Ockam selbst [16]). In dieselbe Richtung nominalistischer Anschauungen deutet schließlich die Tatsache, daß Luther die Gnade als Bestandteil des Urzustandes nirgends erwähnt [17]). Wenn auch bei dem fragmentarischen Charakter der Randbemerkungen aus dem Fehlen jeder Erwähnung der Gnade endgültige Schlüsse nicht gezogen werden können, so ist doch von Bedeutung, daß Luther auch in seiner Römerbrief-Vorlesung ihrer für den Urzustand nie Erwähnung tut, und daß er dort die Anselmsche Erbsündendefinition ablehnt mit der Begründung, die scholastischen Theologen sähen in der Erbgerechtigkeit nur eine dem Willen zugehörige Vollkommenheit, man werde aber dem furchtbaren Fluche der Erbsünde nie gerecht, wenn man sie nur als den Mangel solcher Willensvollkommenheit erklären wolle [18]). Beides deutet doch darauf hin, daß Luther die übernatürliche Erhöhung des Menschen durch die Gnade dem Urzustande nie zuerkannt hat.

Nominalistisch war die Philosophie und Theologie, die Luther als junger Student hörte und sich aneignete, nominalistisch die Art des Denkens, in der er sich schulte und mit der er alle Fragen seines Studiums zu lösen suchte [19]), nominalistisch schon die Fragestellung, die er an die umstrittenen Probleme herantrug. Nur von diesem nominalistischen Denken aus konnte er auch die Glaubenslehren der Kirche zu begreifen und sich in ihre Geheimnisse zu vertiefen suchen [20]),

---

15) WA. 9, 74 f; 78.

16) Vgl. Feckes: „Biel" 106; Scheel: „Luther" II, 458.

17) Auch Usingen will sie den Stammeltern nicht zuerkennen (vgl. unten S. 22 f) und Biel, der sie zwar annimmt, legt ihr keine besondere Bedeutung bei (vgl. Feckes: „Biel" 24). Feckes sagt ganz allgemein über Biels Einstellung zur Gnade (und das gilt genau so für eine ganze Reihe von Nominalisten): „Die ganze Übernatur erscheint wie ein Überbau, dessen Sinn und Notwendigkeit nicht klar wird." (a. a. O. 139)

18) Röm. Schol. 5, 14 (Ficker, Scholien 143 f).

19) Vgl. Scheel: „Luther" II, 436: „So löste Luther die große Hauptfrage der scholastischen Theologie (scl. die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen) occamistisch; nicht unsicher und schwankend, sondern fest und bestimmt."

20) So sagt von einer Einzelfrage wieder Scheel (a. a. O. 445): „Es schimmert auch durch, daß er die katholische Wahrheit von der Gerechtigkeit Gottes in der Formulierung des Occamismus

mit nominalistischem Auge las er die Worte der Hl. Schrift und der Väter und erklärte sie aus nominalistischem Geiste; als Nominalist nahm er die Begriffe und Vorstellungen, das ganze Gedankengut in sich auf, das die Theologie ihm darbot. Er konnte sich von diesem nominalistischen Denken nicht ohne weiteres losmachen und blieb in vielem der Denkweise der „via moderna" sein Leben lang verhaftet. Auch in den Jahren, da er sich selbständig eine eigene, neue Theologie schuf, konnte er zunächst nur in der von Jugend auf gewohnten Art denken und mußte zwangsläufig von dem ausgehen, was er gelernt hatte. Gewiß erlangte das persönliche religiöse Erleben und Fühlen allmählich einen entscheidenden Einfluß auf seine theologischen Anschauungen und zwang ihn, neue Wege zu gehen, auf denen er zu einer ihn befriedigenden Lösung all der Fragen zu gelangen suchte, die ihm in seiner bisherigen Theologie ungelöst oder falsch gelöst erschienen; trotzdem aber konnte er sich nie völlig von der Gedankenwelt losmachen, in der er aufgewachsen war.

In doppelter Hinsicht bleibt auch Luthers neue Theologie von dem Denken und den Anschauungen der „via moderna" abhängig: einmal finden sich auch in ihrer endgültigen Form nominalistische Anschauungen und Lehren in grundlegenden wie auch in nebensächlichen Fragen verwendet und eingebaut. Außerdem aber ist von entscheidender Bedeutung, daß es oft nicht die kirchliche Lehre schlechthin ist, die Luther bekämpft, sondern daß sich seine Angriffe gegen die Form der Kirchenlehre richten, die der Nominalismus ihr gegeben hatte. Viele Deutungen, Sondermeinungen und Einseitigkeiten nominalistischer Lehrer werden als Lehrgut der Kirche ausgegeben und ihr zum Vorwurf gemacht [21]); ebenso häufig stellt der Erfurter Schüler der „via moderna" die Anschauungen anderer theologischer Schulen nicht ihrem wahren Inhalte nach dar, ja macht sich nicht einmal die Mühe, sie eingehend zu studieren, sondern beurteilt sie einfach nach den ihm von der Schule Ockams gelieferten Formeln [22]); so verbaut ihm sein Nominalismus den Weg zu anderen kirchlichen Anschauungen und Systemen, die ihm manche Antwort hätten geben können, die er in

---

aufgenommen hat. Die „organische" Habituslehre der Thomisten liegt in weiter Ferne." (Die Sperrungen in den beiden letzten Anmerkungen stammen von Scheel.)

[21]) Es sei z. B. nur an Luthers Vorwurf des Pelagianismus in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre erinnert.

[22]) Vgl. z. B. Scheel a. a. O. 445 ff.

seiner eigenen Schule vergeblich gesucht hat bzw. vergeblich gesucht zu haben behauptet, ja er läßt ihn die Lehre der Kirche und die Erklärungen anderer Schulen nicht einmal richtig und vorurteilsfrei sehen. Einige wenige Beispiele mögen das belegen.

Ausgangspunkt für die neue Rechtfertigungslehre ist Luthers Sündenlehre, ist die Behauptung der völligen Verderbtheit des erbsündlichen Menschen, dessen gesamtes Handeln durch die als wahre Sünde in ihm wohnende Konkupiszenz verdorben wird, so daß er immer und in allem sündigt [23]). Statt wirklich Gott über alles zu lieben, sucht der Mensch in allem zuerst sich selbst, selbst dann, wenn er Gott liebt; denn man kann Gott nicht wirklich über alles lieben, wenn man noch irgend etwas außer ihm liebt [24]), und des Menschen Selbstliebe ist „propter profundissimam infectionem huius paterni vitii et originalis veneni" so unergründlich, daß sie — oft ganz im geheimen — sich bei jedem noch so guten Werke regt und es verdirbt [25]). In dieser Betonung der menschlichen Selbstliebe als dem Grund für die Sündhaftigkeit allen Menschenwerkes tauchen deutlich Gedanken Gregors von Rimini [26]) und anderer nominalistischer Lehrer, z. B. des Johannes Major und Heinrich Totting von Oyta [27]) auf, die diese Selbstliebe dafür verantwortlich gemacht haben, daß der erbsündliche Mensch nie die von Gott verlangte selbstlose Hinordnung alles Tuns auf Gott als auf das letzte Ziel erreichen kann und daher allein aus sich immer „sündigt" [28]). Bei ihnen wurde dieser Satz er-

---

[23]) z. B. Röm. Schol. 1, 1; 3, 7; 4, 7; 7, 17 (Ficker, Scholien 1 f; 54—61; 107; 123; 179 ff) — WA. 1, 224; 367; 2, 44; 413; 4, 626; 6, 276; 7, 137 ff; 9, 433 usw.

[24]) Röm. Schol. 5, 4; 6, 6; 8, 3 (Ficker, Scholien 136 f; 155 f; 184 f) — WA. 1, 228; 368; 2, 419; 7, 23 f; 137.

[25]) Röm. Schol. 6, 6 (Ficker, Scholien 156); vgl. 8, 3 (Ficker, Scholien 189) — WA. 1, 145 f; 360; 2, 408; 6, 32; 91; 17 I, 282; 40 I, 293. — Vgl. Denifle I, 2, 514.

[26]) Vgl. Fr. Stegmüller: „Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinimus in der Salmatizenserschule" und M. Schüler: „Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini". Näheres darüber unten S. 97. — Die Darstellung bei Holl: „Gesammelte Aufsätze" I, 115 läßt die Ähnlichkeit lutherischer Gedanken mit solchen Gregors besonders deutlich hervortreten.

[27]) Feckes: „Biel" 133 f.

[28]) Der von Luther oft verwendete Gedanke, daß jeder Gehorsam Gott gegenüber, der nicht aus reinster und selbstlosester Gottesliebe entspringt, zu „einem Gebrauchen Gottes für einen anderen letzten Zweck" werden kann, und daß ein solcher Gehorsam etwas besonders Verdammenswertes ist, wurde schon vor ihm in allerschärfster Form ausgesprochen, wie sich bei G. Biel zeigt. (vgl. Feckes a. a. O. 69)

gänzt einmal durch die Betonung der Gnade, durch die der Christ über sich hinauswächst, und dann durch ihre Imputationslehre, nach der etwas nur insoweit Sünde ist, soweit es Gott als solche anrechnet. Bei Luther fehlt der Gedanke der Gnade — katholisch gesehen! — in diesem Zusammenhang ganz, die Imputationslehre dagegen findet sich in der alten Fassung, wenn er lehrt, daß alles durch die Selbstliebe verdorbene Tun an sich Sünde ist, daß es aber „fit veniale et non imputatur", solange wir Gott in aller Demut unsere Sündhaftigkeit bekennen und ihn um seine Barmherzigkeit anflehen [29]). So werden Luther auch die für seine Theologie entscheidenden Begriffe der Imputation bzw. Nicht-Imputation einer Tat als Sünde durch Gott ebenfalls bereits von den Lehrern der „via moderna" dargeboten.

Dabei darf der Unterschied zwischen diesen Lehrern und Luther aber nicht übersehen werden: nach nominalistischer Auffassung ist die Anrechnung durch Gott nicht etwas Äußerliches, sondern die Wertung Gottes verleiht jedem Sein erst den ihm zukommenden Wert, während der dem Sein inhaerierende Wert für die bestehende Heilsordnung völlig unerheblich ist; für Luther [30]) dagegen ist der dem Werke immanente Wert sein wirklicher Wert. Gottes Anrechnung kennzeichnet nur seine Stellung dem einzelnen Werk gegenüber. In diesen Zusammenhang gehört auch die Behauptung, daß im Grunde alle Sünden Todsünden seien, da ja jeder noch so kleine Ungehorsam gegen Gott den ewigen Tod verdiene; der Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde stamme allein aus der Wertung Gottes, je nachdem, ob Gott eine Tat mit dem ewigen Verderben bestrafe oder aus seiner Barmherzigkeit heraus nur zeitliche Strafe dafür verhänge [31]). Auch diese Anschauung Luthers ist nominalistisches Schulgut [32]).

In der Rechtfertigungslehre selbst war es für die Vertreter der „via moderna" ein Grunddogma, daß die Rechtfertigung des Sünders wesentlich allein von seiner Annahme durch Gott abhängt, daß Gottes freier Gnadenwille, die „caritas increata", die den Menschen wegen der Verdienste Jesu Christi trotz seiner Fehlerhaftigkeit als

---

[29]) Röm. Schol. 4,7 (Ficker, Scholien 116; 123).

[30]) Röm. Schol. 4,7 (Ficker, Scholien 104 f; 121). — Vgl. Holl a. a. O. 114 f.

[31]) z. B. WA. 1,369; 2,410; 419; 7,138 f.

[32]) Usingen und Schatzgeyer sind der gleichen Meinung; vgl. unten S. 13 f und 82.

gerechtfertigt und als Teilhaber seiner ewigen Glückseligkeit annimmt, de potestate absoluta die einzige Ursache der Rechtfertigung ist. Danach hat der Besitz der heiligmachenden Gnade an sich mit der Rechtfertigung nichts zu tun, wenn Gott auch in der bestehenden Heilsordnung die Akzeptation des Menschen mit dem Besitz der gratia gratum faciens verbunden hat. Das aber ist eine freie Willensentscheidung Gottes, da Gnade und Sünde sich nicht unbedingt gegenseitig ausschließen, sondern auch nebeneinander bestehen könnten, wie umgekehrt der Besitz der Gnade nicht notwendig die Annahme als Gotteskind bewirkt [33]). Daß diese und ähnliche Gedanken Luthers neue Lehren weitgehend beeinflußt haben, ist unzweifelhaft; teils übernimmt er sie fast unverändert, teils formt er sie um oder führt sie zu neuen Vorstellungsinhalten weiter.

Auch die von vielen Lehrern der „via moderna" vertretene Sakramentsauffassung hat es Luther erleichtert, zu einer immer größeren Entleerung des Sakramentsbegriffes fortzuschreiten. Sein Ausgangspunkt bei der allmählichen Erweichung des Sakramentsbegriffes ist 1518 in den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute" [34]) die Behauptung vieler nominalistischer Theologen [35]), daß das Bußsakrament nicht die Sündenvergebung bewirkt, sondern daß es die schon erfolgte Vergebung nur deklaratorisch feststellt und die Gnade vermehrt; die eigentliche Sündenvergebung erfolgt vorher allein durch Gott in dem Augenblick tiefster Reue und echter Gottesliebe. Und seiner späteren Lehre, daß die Sakramente nur Zeichen der Heilswirkungen sind, die Gott selbst und allein in dem Gläubigen hervorbringt [36]), kommen die Anschauungen eines Ockam, Peter von Ailly und Biel weit entgegen, nach denen

---

[33]) So Ockam (Feckes: „Biel" 102ff), Robert Holkot (a. a. O. 111f), Adam Wodham (a. a. O. 112f), Heinrich Heimbuche (H. von Hessen) (a. a. O. 113f), Gregor von Rimini (a. a. O. 115), Marsilius von Inghen (a. a. O. 116), Peter von Ailly (a. a. O. 117), Gabriel Biel (a. a. O. 19f; 44—46; 50ff), Jakob Almain (a. a. O. 118), Johannes Major (118f).

[34]) WA. 1, 525—628.

[35]) z. B. Ockam, Johannes Major, Biel (Feckes: „Biel" 72ff; 108; 137), in seiner Frühzeit auch Heinrich Totting von Oyta (Feckes a. a. O. 136, Lang: „Heinrich Totting von Oyta" 20f); später hat er diese Ansicht ausdrücklich aufgegeben (Lang a. a. O. 225—231).

[36]) Besonders in der Schrift: „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" (1520). WA. 6, 497—573.

Gott die von den Sakramenten bezeichneten Wirkungen nicht durch die Sakramente, sondern nur gelegentlich ihres Empfanges im Empfänger hervorruft [37]).

Umgekehrt ist die „via moderna" von großer Bedeutung für Luthers neue Theologie dadurch geworden, daß der Wittenberger Mönch ihre als falsch oder wenigstens als ungenügend erkannten Sätze zu überwinden und richtigzustellen sucht. So ist z. B. die wirklich ungenügende und flache Auffassung von der Sünde, wie sie der Nominalismus ihm, der so unendlich schwer unter dem Gefühl und Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit litt, darbot [38]), mit ein Grund für seinen scharfen Kampf gegen die bisherige Lehre über Sünde, Erbsünde und Konkupiszenz gewesen. Er wurde noch mehr zu diesem Kampf veranlaßt durch die überaus optimistische Beurteilung des erbsündlichen Menschen und seiner Fähigkeiten auch auf dem Gebiete des ethischen Handelns und des Heiles durch einen Teil der „modernen" Lehrer [39]). Gerade die Schärfe seiner Urteile über die kirchliche Lehre in diesem Punkte wird erst erklärlich, wenn man bedenkt, daß Luther nicht in den Auffassungen eines Thomas von Aquin oder gar eines Augustinus, wie sie z. B. in Köln Jakobus Hochstraten

---

[37]) Das Nähere hierüber unten S. 56—60.

[38]) Auf die Frage, wodurch der Mensch formell Sünder ist, nachdem der sündhafte Akt vergangen ist, antwortet die Schule Ockams: einzig durch eine positive Anordnung Gottes, durch seine Anrechnung der sündhaften Tat zu einer Strafe; die Verpflichtung zu einer Strafe ist das einzige, wodurch sich der Sünder von dem Gerechten unterscheidet, im Menschen hat sich durch die Sünde nichts geändert, ist nichts zurückgeblieben, nicht einmal eine „reale Relation", wie Skotus will. Dem Sein nach sind der Sünder und der Gerechte sich gleich, nur durch die Strafverhaftung unterscheidet sich der erste vom zweiten. So lehrten Ockam (Feckes: „Biel" 105 f), A. Wodham (Feckes a. a. O. 119 ff), Marsilius von Inghen (Feckes a. a. O. 122), Peter von Ailly (Feckes a. a. O. 122), G. Biel (Feckes a. a. O. 48 f), J. Almain und J. Major (Feckes a. a. O. 123). Daß Luther, der zeit seines Lebens unter seinem Sündengefühl litt, mit einer solchen Sündenlehre nichts anfangen konnte, daß sie ihm im Gegenteil schwerstes Ärgernis geben mußte, liegt auf der Hand.

[39]) Zu diesen Theologen gehörte zunächst der überall als Kronzeuge angeführte G. Biel (vgl. die genaue Darstellung seiner Ansichten bei Feckes: „Biel" 31 ff), dann aber auch R. Holkot, A. Wodham und J. Almain (Feckes a. a. O. 124—127), wenn sie auch vielleicht nicht ganz so extrem waren wie er. Heinrich von Hessen und Marsilius von Inghen sind ebenso wie Ailly viel zurückhaltender in ihren Aufstellungen über die Fähigkeiten des erbsündlichen Menschen (vgl. Feckes a. a. O. 127—132 und für Marsilius auch die Studie von G. Ritter).

vortrug [40]), groß geworden ist, sondern in den Ansichten Ockams und Gabriel Biels. — Ebenso ist er von seiner Studienzeit her überzeugt, daß die Gnadenlehre eines Thomas und der Realisten überhaupt falsch ist [41]); die von Lehrern der „via moderna" häufig vorgetragene Ansicht über Wesen und Wert der Gnade aber erkennt er aus seiner Religiosität heraus als falsch und unmöglich. So sucht er im Gegensatz zu Nominalisten und Realisten eine ihn befriedigende Lösung zu finden. Wohl hat er dabei das Geheimnis und die Furchtbarkeit der Sünde geahnt, hat wie alle Christen erkannt, daß der Mensch mit seiner eigenen Gerechtigkeit nicht vor Gott bestehen kann, hat aber geglaubt, daß die kirchliche Lehre in den von Gott angenommenen Werken der Menschen [42]) oder in einer toten, sinnlosen Gnadenqualität [43]) die Mittel sehe, die den Sünder retten sollen; das erste, meinte er, lehre die „via moderna", das zweite glaubte er als Ansicht der Realisten ansehen zu müssen, — und beides lehnte er mit Recht ab. Statt dessen will er sich auf Gottes Gnadenwillen und auf von Gott gewirkte Akte des Menschen, auf seinen Glauben, auf die ihm von Gott geschenkte Gerechtigkeit stützen und ahnt gar nicht, daß Gott dem Menschen etwas viel Herrlicheres gegeben hat, um vor ihm bestehen zu können: die Teilnahme an seinem eigenen Leben, aus dem heraus alles geschöpfliche Tun einen ganz neuen Wert erhält [44]).

---

[40]) Niedergelegt sind seine Ansichten besonders in seinem Werke „Cum Divo Augustino colloquia contra enormes atque perversos M. Lutheri errores" (2 Teile, Köln 1521/22).

[41]) Vgl. Scheel: „Luther" II, 445 f.

[42]) Daher sein unermüdlicher Kampf gegen die „Werkgerechtigkeit" in der kirchlichen Theologie.

[43]) Gegen eine derartige Gnadenauffassung kämpfte er bereits an, als er noch weitgehend im Banne kirchlicher theologischer Gedankengänge stand; vgl. z. B. die „Disputatio contra scholasticam theologiam" These 54—56: WA. 1, 227.

[44]) Denifle sagt (I, $2^2$, 600 Anm. 2) mit Recht: „Vom Übernatürlichen hatte eben Luther zeit seines Lebens nie einen Begriff." Auch im günstigsten Falle sah er in dem Gnadengeschenk Gottes an den Menschen eine ethische und damit eine natürliche Kraft. Beweis dafür sind seine Ausführungen über das, was seiner Ansicht nach die katholischen Theologen unter „gratia" und „iustitia" verstehen (z. B. Röm. Schol. 1, 1; 4, 7; 5, 14: Ficker, Scholien 2; 121 ff; 143 f — WA. 1, 84) — vgl. Denifle 1, $2^2$, 526 ff. Als rein ethische Kräfte faßte er auch in seiner eigenen Theologie die Gnadenhilfen Gottes an den Gläubigen auf. — Die protestantiscche Lutherforschung bestätigt diesen Tatbestand aufs klarste, z. B. Otto Ritschl: „Dogmengeschichte des Protestantismus" (1912) II, 120; 133 ff. Joh. Gottschick sagt ausdrücklich („Luthers Theologie" (1914) 357): Luther denkt „an eine Willensgemeinschaft mit Gott

So hat der Nominalismus auf Luthers Denken und auf die Ausbildung seiner Lehre stärksten Einfluß ausgeübt, ja manchmal ist der Nominalismus in der Theologie des 15. Jahrhunderts geradezu für seine Entwicklung verantwortlich gemacht worden [45]). In der neueren katholischen Lutherliteratur wird außerdem ziemlich allgemein der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß die Vorwürfe des Wittenberger Augustiners gegen die Theologie seiner Zeit zwar den meisten Lehrern und Schulen gegenüber unberechtigt gewesen seien, daß ihm dagegen Ockams Schule in nicht wenigen Punkten Anlaß zu seinen Angriffen gegeben habe [46]). So dürfte es von besonderem Interesse sein, die Theologie der Männer unter den Gegnern Luthers zu untersuchen, die dieser nominalistischen Richtung angehört haben, um darüber Klarheit zu gewinnen, wie im einzelnen die Lehre dieser Männer aussah, wie weit sie kirchlich korrekt war, und um zu erkennen, ob sie mit ihren Anschauungen in der Lage waren, ihren Glauben gegen ihren „Mitschüler" Luther zu verteidigen.

In der großen Zahl der Reformationsgegner ragen im Kampfe gegen Wittenberg besonders zwei Männer aus der Schule der „Modernen" hervor, Bartholomäus Arnoldi von Usingen und Kaspar Schatzgeyer, wenn sie auch nicht die einzigen ihrer Richtung sind, die gegen die Neuerung Stellung genommen haben. Eine nähere Beschäftigung mit ihren Anschauungen verspricht auch noch aus anderen Gründen wertvoll zu werden: bei Usingen deshalb, weil er demselben Orden, ja demselben Kloster wie Luther angehört und diesen zu den Schülern seiner philosophischen Vorlesungen gezählt hat, — bei dem bayrischen Franziskaner-Provinzial Schatzgeyer, weil er in seiner Theologie von einem spätmittelalterlichen Augustinismus beeinflußt zu sein scheint, der

---

und weiß nichts von einer vermeintlich darüber hinausliegenden Wesensgemeinschaft". Auch bei W. Braun kommt das immer wieder deutlich zum Ausdruck, wenn er zeigt, daß Luther in seiner katholischen Zeit von der Gnade verlangt hat, daß sie die Konkupiszenz mit einem Schlage beseitige („Concupiscenz" 66; 587). Gerade in dieser Gnadenauffassung zeigt sich, daß Luther schon in seinen theologischen Anfängen das Wesen der Gnade nach katholischer Auffassung, wie es sein Lehrer und Ordensbruder Usingen in schönster Weise geschildert hat, überhaupt nicht verstanden, sondern in der Gnade eine natürliche Kraft zur Überwindung der Sünde gesehen hat.

[45]) z. B. H. Hermelink: „Die theologische Fakultät in Tübingen" 120 ff.

[46]) Besonders für Denifles Darstellung trifft das oben Gesagte zu, in etwa aber auch für Grisar, Scheel, Hermelink u. a.

in Luthers Lehre ebenfalls nicht unbedeutende Spuren hinterlassen hat[47]), weil er dem Wittenberger also gewissermaßen in doppelter Hinsicht geistig verwandt ist.

---

[47]) Mit Recht weist H. Jedin („Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte“ 25) darauf hin, daß bei K. Holl die Frage nach dem Einfluß eines spätmittelalterlichen Augustinismus auf Luthers Theologie geflissentlich unterdrückt worden ist, und auch bei R. Seeberg kommt dieses dogmengeschichtlich bedeutsame Problem zu kurz, von anderen Darstellungen der lutherischen Theologie ganz zu schweigen. A. V. Müller hat in seinen verschiedenen Schriften immer wieder auf einen solchen Augustinismus als auf eine wichtige Quelle für Luthers Theologie hingewiesen; aber seine Ausführungen konnten nicht überzeugen, da seine Methode verfehlt, seine Beweise weithin unzureichend und seine Folgerungen oft viel zu weitgehend waren.

# Bartholomäus von Usingen.

„Luthers Lehrer und Gegner", sein Ordensbruder Bartholomäus Arnoldi aus Usingen, Professor der Philosophie und Theologie [1]) in Erfurt, nimmt unter den katholischen Theologen seiner Zeit eine ganz besondere Stellung ein, steht er doch seiner philosophischen und theologischen Bildung nach von allen Gegnern Luther am nächsten [2]). Luther hatte bei ihm in den Jahren 1501—1505 Philosophie gehört und hatte in der Erfurter Artisten-Fakultät, deren Hauptzierde Usingen neben Jodocus Trutvetter war, die Magisterwürde erlangt; Luther trat 1505 in dasselbe Augustinerkloster ein, bei dem Bartholomäus Arnoldi etwa 10 Jahre später um Aufnahme nachsuchte [3]); Luther begann seine theologischen Studien unter den Lehrern derselben Fakultät und desselben Augustiner-Generalstudiums, bei denen Usingen später die theologische Doktorwürde erlangte (z. B. Nathin); Luther war Schüler derselben Ordenstheologie, die sich Usingen noch in seinem Alter aneignete [4]). Gerade deshalb ist eine Gegen-

---

[1]) Die von N. Paulus: „Usingen" 20 Anm. 2 angeführte Stelle, aus der er entnehmen möchte, daß Usingen nur Doktor, nicht Professor der Theologie war, erscheint mir theologische Vorlesungstätigkeit im Kloster, im Generalstudium der Augustiner, nicht auszuschließen, zumal nach Kolde: „Augustinerkongregation" 168 Anm. 1 Usingen drei Mal ausdrücklich als Theologieprofessor des Generalstudiums urkundlich erwähnt wird.

[2]) Auch persönlich dürfte Usingen Luther von allen Gegnern am nächsten gestanden haben (vgl. z. B. F. W. Kampschulte: „Die Universität Erfurt" I, 45 f); noch nach Luthers Disputation auf dem Heidelberger Ordenskapitel teilte er auf der Heimreise den Wagen mit ihm, wobei Luther den Versuch machte, ihn für seine neuen Ansichten zu gewinnen (Bauer: „Wittenberger Universitätstheologie" 56).

[3]) N. Paulus: „Usingen" 17 f.

[4]) N. Paulus: „Usingen" 19 f; Scheel: „Luther" II[4], 118 bis 132. — Daß die Augustiner ihre Ordenstheologie stark betonten und sie bewußt pflegten, bemerkt schon K. Werner im ganzen 3. Bande seines Werkes: „Die Scholastik des späteren Mittelalters" („Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters"), ebenso Ehrle: „Sentenzenkommentar Peter von Kandias" 265 f und für die Zeit des Trienter Konzils Jedin: „Seripando" II, 257 f. Ob es sich dabei wenigstens zeitweise „mehr um einen gewissen Korpsgeist als eine lehrhafte Übereinstimmung" (Ehrle 266) handelte oder ob immer eine „tatsächliche Übereinstimmung zahlreicher Ordenstheologen in grundlegenden Thesen der Gnadenlehre" (Jedin a. a. O.

überstellung der theologischen Auffassungen dieser beiden Männer von großem Reiz [5]); denn sie muß zeigen, wo Luther von der Vergangenheit beeinflußt war, wo er eigene Wege ging; sie muß besonders zeigen, ob die von ihm studierte Theologie wirklich so große Irrtümer enthielt, wie er sie ihr später nachsagte. Usingen ist ein bewußter Vertreter der „moderni" (genau wie Luther), — und doch zeigt gerade seine Theologie, daß man unter dem Begriff „Nominalismus" nicht etwas völlig Eindeutiges verstehen darf, wie andererseits die Vermischung von nominalistischen und realistischen Elementen in seinen Werken ein Beweis ist für die Selbständigkeit, die sich auch katholische Theologen ihren Schulen gegenüber bewahren konnten, ohne mit der Kirche in Konflikt zu geraten.

## I. Sünde und Erbsünde.

### § 1. Das Wesen der Sünde.

Als Ausgangspunkt für die Darstellung der Anschauungen Usingens über die von Luther angegriffenen Lehren eignet sich am besten sein Sündenbegriff. Es steht für den Erfurter Lehrer fest, daß nichts seiner Natur nach Sünde ist, denn alles Seiende ist gut. „Quoad autem aliquid dicitur peccatum accidit ei: quia ex imputatione divina ad poenam" (Liber tertius. m 2 a), d. h. den Charakter der Sünde erhält etwas aus der Strafverhaftung Gott gegenüber; hört diese auf, so ist auch keine Sünde mehr vorhanden [6]). Wird eine Tat von Gott mit der ewigen Strafe belegt, so ist es eine Todsünde, rechnet sie Gott nur zu einer zeitlichen Strafe an, so nennt man sie läßliche Sünde. Einen wesenhaften Unterschied

---

II, 257) vorlag, werden erst eingehende Untersuchungen über die meist nur handschriftlich vorliegenden Werke der Theologen des Augustiner-Ordens aus dem 14. und 15. Jahrhundert ergeben. Das Werk Stakemeiers „Der Kampf um Augustin" hat in diesem Punkte wesentlich neue Erkenntnisse nicht gebracht.

[5]) Man möchte meinen, daß die Theologie des Augustiner-Ordens zur rechten Beurteilung der lutherischen Theologie geradezu der Ausgangspunkt jeder Untersuchung sein müßte; statt dessen gilt eigentlich heute noch G. Ritters Satz: „Über die Theologen unter den Erfurter Augustiner-Eremiten, Luthers unmittelbaren Lehrern, ist so gut wie nichts bekannt." („Marsilius von Inghen" 165.)

[6]) Responsio . . ad confutationem Culsamericam. C 3 a: „. . . quum repugnent sibi mutuo, quidpiam peccatum esse et illius deum non recordari, idest non velle punire vel non imputare ad penam. Quia peccatum formaliter ab imputatione divina dicitur, qua cessante cessat et peccati denominatio nec cum gratia stat peccatum sicut nec cum luce tenebra." Vgl. noch: Liber tertius. n 1b.

zwischen Tod- und läßlicher Sünde gibt es nicht, der Unterschied ist begründet allein in der göttlichen Anrechnung der Tat zu ewiger oder zeitlicher Strafe [7]). Eigentlich ist jede Sünde Todsünde, weil Gott jede nach seiner strengen Gerechtigkeit mit ewiger Strafe bestrafen könnte; daß er manches nur mit zeitlicher Strafe belegt, tut er, weil er barmherzig ist [8]).

Neben der Strafverpflichtung kennt Usingen bei der Sünde noch ein anderes: die Schuld. Er spricht außer von der Verzeihung „quo ad poenam" noch von einer anderen Verzeihung, die er als „remissio peccati quo ad suum esse" [9]) oder „quo ad culpam" [10]) bezeichnet; weiter sagt er, frei von Sünde sei der Mensch, der „unberührt von strafwürdiger Schuld ist" („immunis culpae cui debetur poena": Liber tertius. q 4 a), und von der Sünde heißt es, sie werde „ad culpam" angerechnet" [11]); alles Beweise dafür, daß für Usingen bei dem Sünder neben der Strafverhaftung auch eine Schuld Gott gegenüber besteht. Doch tritt das Moment der Schuld gegenüber der Strafverpflichtung als Wesensbestandteil der Sünde sehr stark in den Hintergrund; wie in den oben angeführten Sündendefinitionen, so erscheint auch in den sonstigen Darlegungen des Augustiners die „imputatio divina ad poenam" als das Wesentliche bei der Sünde. Dieselbe Anschauung macht sich auch in seinen Ausführungen über die Verzeihung der Sünden bemerkbar. Im Bußsakrament, so lehrt er, verzeiht der barmherzige Gott die Sünden „quoad culpam", „quoad suum esse" und wandelt die ewige Strafe in zeitliche um [12]). Das entspricht der allgemein kirchlichen

---

[7]) Liber tertius. m 4 a: „Nec nego me distinguere inter veniale et mortale (scl. peccatum). Non enim suapte natura, sed secundum divinam imputationem."

[8]) Liber tertius. m 2 a: „Nihil sua natura dico peccatum cum omnia quae sunt, entia sunt, ergo bona: cum res tantum habeat de bonitate quantum de entitate . . . Quod autem aliquid dicitur peccatum, accidit ei, quia ex imputatione divina ad poenam. Quod si imputatur ad penam temporalem, veniale dicitur. Si vero ad penam perpetuam, dicitur mortale. Quod autem deus imputat unum ad penam temporalem, est ex sua misericordia, cum secundum rigidam iustitiam suam, posset et illud imputare ad penam perpetuam, eo quod peccatum veniale inquantum peccatum est ex sua natura est mortale." — Vgl. Responsio. C 2 b; Liber tertius. p 4 b und andere Stellen mehr.

[9]) Liber tertius. m 4 b.

[10]) Purgatorium. G 3 b.

[11]) Liber tertius. r 3 b.

[12]) Purgatorium. G 3 b: „Non solum misericors est deus, sed etiam iustus, et iudex qui unicuique reddet secundum opera eius, misericordia remittit peccata quo ad culpam et commutat penam

Auffassung, daß die Vergebung die „remissio culpae“ und die „remissio poenae“ in sich schließt, wobei die Schuld ganz nachgelassen wird, während zeitliche Strafe zurückbleiben kann. Diese zurückbleibende Strafe betont Usingen nun aber ganz auffallend stark, ja sie ist nach seiner Ansicht die Ursache, daß Gott die Sünde nicht ganz vergißt; so heißt es z. B. im „Liber tertius“ m 4 b: Verumtamen ut tibi ansa calumniandi amputetur, clarius me exponam, quando dixi „deum illorum recordari nolle quo ad eorum esse“: quoniam „nolle recordari“ dicit remissionem peccati; „quo ad suum esse“ eo quod remissionem sequatur: peccatum amplius non esse. Remanet tamen pena debita pro illo adhuc solvenda, et quoad illum deus recordatur eius, quousque hec soluta fuerit. Sed quia peccatum mortale nisi per penitentiam fiat veniale, non remittitur ergo quo ad suum esse, et quo ad penam illi debitam deus ei recordabitur in perpetuum. An der Ausdrucksweise, daß die Sünde „quoad suum esse“ nachgelassen wird, so daß sie nicht mehr da ist, daß andererseits aber, weil eine Strafe noch bestehen bleibt, die Sünde doch auch „quoad suum esse“ nicht ganz verziehen ist, merkt man deutlich, daß die Strafe nicht nur eine Folge der Sünde ist, sondern zu ihrem Wesen gehört [13]).

Diese ganze Sündenauffassung ist echt nominalistisch [14]); mit Ockam und seiner Schule sucht Usingen die Sünde nicht im Sünder, sondern in erster Linie in der Stellung Gottes zum Sünder, in der Strafverpflichtung des Sünders Gott gegenüber: jeder Akt ist in sich etwas Gutes, denn alles Seiende ist, soweit es ist, gut; bezeichnet man etwas als Sünde, so deshalb, weil zu dem Akt etwas hinzugetreten ist: die göttliche Anordnung der Strafe für den Täter. Auch wenn der Erfurter Augustiner neben der Strafverhaftung eine

---

perpetuam in temporariam, quam poenam iustitia aufferri iubet per penitentiam hic ultra alibi persolvendam, quoniam nullum malum relinquet impunitum, . . .“ Vgl. Responsio. C 3 a; Liber tertius. m 4 b; Purgatorium. C 1 a (Anm. 13).

[13]) Einen ähnlichen Eindruck macht die Stelle Purgatorium. C 1 a: „. . . colligunt sancti doctores, in futuro saeculo etiam esse remissionem peccatorum, ita quod aliqua peccata hic nondum remissa alibi remittantur, saltem quo ad poenam divinae iusticiae lesae debitam, et hoc fit in purgatorio, ubi poenitentia hic neglecta impletur.“ — Hiernach werden also nicht die „poenae peccatorum“, sondern die „peccata quoad poenam“ im Fegfeuer abgebüßt und nachgelassen, während sie in anderer Hinsicht schon irgendwie vergeben sind („saltem quoad poenam“!).

[14]) Feckes: „Biel“ 48; 105 f; 119 ff; vgl. Braun: „Concupiscenz“ 231.

Schuld im Sünder anerkennt, tritt er mit dieser Lehre noch nicht aus der Gedankenwelt des Nominalismus heraus; Holkot, Adam Wodham, Heinrich von Hessen, Gerson lehren vor ihm neben der Verpflichtung zur Strafe mehr oder minder deutlich auch eine Schuld bzw. Schuldverhaftung des Sünders [15]).

Nicht ohne Bedeutung bleibt für Usingens theologische Ansichten, daß er — ähnlich wie Ockam [16]) — nicht klar scheidet zwischen der vorübergehenden Sünden t a t und der daraus folgenden, bleibenden Sündhaftigkeit; Gabriel Biel ist hierin genauer und erfaßt dadurch wenigstens das Wesen der einzelnen Sünden t a t tiefer als die übrigen Modernen. Für Usingen fließt die einzelne Sünde aus der Übertretung des göttlichen Gesetzes [17]), aus der Abwendung des Menschen von Gott zu sich selbst, so daß er nun die Dinge s e i n e t wegen, ohne Hinordnung auf das höchste Gut tut, d. h. ungeordnet handelt [18]). Gabriel Biel sah mit Scotus, Ockam und anderen das Formale der Sünden t a t in dieser Unordnung, darin, daß dem sündhaften Akt die Ordnung fehlt, die von ihm verlangt werden muß [19]). Usingen weiß auch um diese Unordnung, aber nirgends findet sich bei ihm klar ausgesprochen, daß in ihr das eigentliche Wesen, das „formale" der Sünden t a t liegt. Für den Erfurter gilt, wie oben ausgeführt wurde: „Quoad . . aliquid dicitur peccatum,

---

15) F e c k e s: „Biel" 119—123.

16) F e c k e s: „Biel" 105.

17) L i b e r t e r t i u s. o 1 a: „Quod autem dicis omne peccatum actuale provenire ex legis prevaricatione non inficior ego."

18) D e f i d e. G 1 a: „Et quia homo per peccatum adeo recurvatus est ad se, quod naturalia propensione inclinatur ad malum ab adolescentia sua (Gen. 8.). Ideo dum illam sequitur secundum hominem scilicet corruptum vivere dicitur, et sic sua quaerit, et omnia propter se facit sine relatione in ultimum finem, quod est inordinate agere. Et hoc modo agendo immundis omnia immunda." Vgl. De fide. F 8 b und besonders De fide. C 3 a f und F 3 a, wo das Umgekehrte — die Abkehr von der Kreatur und die Hinwendung zu Gott — als Vorbereitung für die Rechtfertigung verlangt wird.

19) F e c k e s: „Biel" 47 und 105; S e e b e r g: „Scotus" 222; P. M i n g e s: „Scoti doctrina" I, 476 f; 481. B r a u n: „Concupiscenz" 228. Vgl. unten Abschnitt über Schatzgeyer Anm. 46. — Es darf dabei allerdings nicht übersehen werden, daß in der genauen Bestimmung, w o die Ordnung bei der Sünde eigentlich fehlt, ob im Seinsakt selbst oder im Willen des Handelnden, nicht alle der gleichen Meinung waren. Je nach der Ansicht des einzelnen erhält das Wesen der aktuellen Sünde jedes Mal eine andere Prägung (vgl. dazu F e c k e s: „Biel" 47 und 105 Anm. 43). Doch die Hauptsache ist, daß diese Theologen wenigstens in dem Sündenakt eine Unordnung anerkennen. Usingen scheidet überhaupt nicht scharf zwischen aktualer und habitualer Sünde; daher fehlt ihm die letzte Wesenserfassung der aktualen Sünde überhaupt.

accidit ei, quia ex imputatione divina ad poenam“ (Liber tertius. m 2 a). Die Strafe folgt aber erst der Tat, sie kann also höchstens das Wesen des aus der schlechten Handlung geborenen Zustandes ausmachen, — und nur dies behauptet Biel. Bei Usingen fehlt eine solche klare Scheidung zwischen der Sünden t a t und dem daraus folgenden Zustande des Sünders; ihm genügt es zu wissen, daß die Sünde aus der schuldhaften Auflehnung gegen Gottes Willen stammt und daß ihr eine von Gott bestimmte Strafe zukommt; die Verpflichtung zu dieser Strafe ist ihm das Wesentliche bei der Sünde. Es wird sich zeigen, daß der Unterschied in der Bewertung der Sünden t a t auch einen gewissen Einfluß auf Usingens Erbsündenbegriff gehabt hat.

Eine ganz ähnliche, wenn nicht dieselbe Sündenlehre wird Luther bei den Augustinern gehört haben; daß er bei seinem überaus starken Sündengefühl damit nichts anfangen konnte und dagegen aufstehen mußte, ist leicht zu verstehen. Wenn seine Sündenauffassung in erster Linie durch sein Erleben und Fühlen bestimmt wurde, so in zweiter Linie durch den Kampf gegen die oberflächliche Verflüchtigung der Sünde, wie man sie ihm in seiner Studienzeit vorgetragen hatte; aber er irrte, wenn er behauptete, daß dies die Lehre der Scholastik oder gar der Kirche wäre. Trotz seines Kampfes gegen die „moderni“ benutzte der Wittenberger Mönch bei seinem Grübeln über das Wesen der Sünde ohne Zweifel auch Gedanken aus ihrem Lehrgebäude, ja er konnte im Grunde überhaupt nur in ihren Gedankengängen denken. So dürfte gerade der in seinem Orden ganz geläufige Gedanke von großer Bedeutung für ihn gewesen sein, daß alle Sünden ihrer Natur nach Todsünden sind und daß sie in der tatsächlichen Heilsordnung erst durch Gottes Beurteilung („secundum divinam imputationem“ sagt Usingen) zu dem werden, als was die Menschen sie ansehen müssen, zur Todsünde oder zur läßlichen Sünde [20]). Kommt zu derartigen Anschauungen dann noch die Auffassung hinzu, daß j e d e Tat des erbsündlichen Menschen im Grunde sündhaft ist, weil sie dem Gebote der Gottesliebe nicht voll zu entsprechen vermag, so ergibt sich als Folgerung zwangsläufig die Behauptung, daß es auch keinen wesenhaften Unterschied zwischen Sünde und Nicht-

[20]) Ähnlich wie Usingen sagt L u t h e r in seiner R ö m e r b r i e f v o r l e s u n g Schol. 4,7 (Ficker, Scholien 123): „nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua“ . . . „fit ergo veniale per misericordiam Dei non imputantis“. Wenn auch bei Luther bereits die Auffassung von der völlig verderbten Menschennatur hier stark mitspielt, so ist der Gedanke von der Beurteilung der Sünde durch Gott doch ganz ähnlich dem von Usingen vorgetragenen.

Sünde gibt, daß es eben auch in Gottes Belieben steht, ob er überhaupt eine Strafe anrechnen will oder nicht. Kaspar Schatzgeyers Schriften beweisen, daß es im 16. Jahrhundert wirklich Vertreter des Nominalismus gegeben hat, die so lehrten [21]). Von hier bis zu Luthers Lehre von der Anrechnung bzw. Nichtanrechnung der Sünden ist nur ein kleiner Schritt. Immerhin verdient die Tatsache Beachtung, daß Usingen diesen letzten Schritt, wonach eine schlechte Tat von Gott nicht gestraft zu werden braucht und dann auch nicht als Sünde betrachtet werden darf, nicht mitgeht; für ihn folgt auf jede Übertretung eines Gottesgebotes eine Strafe; so lange der Mensch unter ihr steht, ist er Sünder.

## § 2. Die Erbsünde.

Erkennt man mit Skotus, Ockam und den meisten Nominalisten in der Sündentat das Fehlen der rechten, von Gott gewollten Ordnung als das eigentlich Formale der Sünde an, so kommt man mit ihnen bei Bestimmung der Erbsünde leicht zu Anselms Definition der Erbsünde als „carentia debitae iustitiae originalis“ [22]). Daß die „carentia iustitiae originalis“ als Dauerzustand bestehen bleibt, macht für das nominalistische Denken das Spezifikum der Erbsünde aus, denn die aktuale Sünde enthält zwar in sich eine Unordnung, aber sie läßt deshalb noch nicht im Sünder wesensnotwendig eine Verderbtheit zurück, während die erste Adamssünde tatsächlich den Verlust und damit das Fehlen der von Gott im Menschen gewollten und ihm geschenkten Ordnung und seiner Begnadigung für alle Zeiten hervorrief [23]). Auch Usingen weiß, daß der Mensch in der Sünde ungeordnet handelt, aber im Gegensatz zu bedeutenden Vertretern des Nominalismus wird dieser Gedanke von ihm zur näheren Bestimmung des Begriffes „Sünde“ nicht weiter ausgenutzt; für ihn steht die Strafverhaftung des Sünders im Vordergrund [24]). So ist es nicht verwunderlich, daß man in den Schriften des Erfurter Augustiners Anselms Definition zur Bestimmung der Erbsünde vergeblich sucht; wie jede habituelle Sünde erscheint auch die Erbsünde bei ihm in erster Linie

---

[21]) Vgl. unten S. 80 f.

[22]) Scotus: „Commentaria Oxoniensia“ sup. dist. 30, 31 et 32 libri II. sent. art. 1 et 2 (Ausgabe Quaracchi 1914 S. 760 ff). — Ockam: „... de facto est (scl. peccatum originale) sola carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam.“: sup. IV libros Sentent. quaestiones 1 II q 26 V. vgl. Anm. 30. — Marsilius von Inghen: G. Ritter: „Marsilius von Inghen“ 168 f.

[23]) Vgl. Feckes: „Biel“ 45.

[24]) Vgl. oben S. 16.

als schuldbare Strafverhaftung Adams und seiner Nachkommen.

Eine Definition der Erbsünde findet sich in Usingens Schriften nicht, doch läßt sich seine Ansicht aus gelegentlichen Bemerkungen unschwer erkennen. Gott hatte die ersten Menschen als unschuldige und wunderbar harmonische Wesen geschaffen; durch seine Schuld verlor Adam diesen ihm gnadenhaft von Gott verliehenen Zustand für sich selbst und für alle seine Kinder, auf die er seine Sünde vererbte; denn Gott rechnete diese nicht nur ihm, sondern auch allen, die von ihm abstammen, als Sünde an: was für den Stammvater aktuale Sünde war, heißt bei seinen Nachkommen Erbsünde [25]). Die Kernfrage ist nun, wie sich nach Usingen die Tatsache für den einzelnen Menschen auswirkt, daß Gott die Adamssünde jedem als Erbsünde anrechnet, wie diese Anrechnung den Menschen gegenüber dem ursprünglich vorgesehenen Zustande verändert. Einzelne Stellen geben klare Antwort. Nach dem Erfurter Augustiner werden wir alle wegen der Sünde der Stammeltern als Söhne des göttlichen Zornes und als Schuldner des ewigen Todes geboren [26]): das ist ihm die Hauptsache

---

25) Liber tertius. q 4a: „Libertas a servitute peccati dicitur, qua homo innocens est et immunis culpae cui debetur poena. Et in illa pariter creatus est primus homo; sed eam sua culpa amisit pro se et filiis suis, in quos peccatum haereditavit: quod quidem in ipso actuale erat, in nobis autem dicitur originale et haereditarium, cum deus hoc non solum illi, sed etiam filiis eius imputavit." — Anabaptismus. A 3a: „Non solum autem amisit Adam rectitudinem illam pro se, sed etiam pro tota successione sua, quam et fecit sui peccati haeredem, quod propterea dei incidit iram, et mortua est in illa." Vgl. Anabaptismus. A 3b.

26) De fide. D 8b: „Ex eo, quod omnes lege communi concipimur et nascimur filii irae et debitores mortis perpetuae, propter praevaricationem primorum parentum, qui in nos suum peccatum haereditaverunt, iuxta illud ad Rhom. 5: Per unum hominem (peccatum) in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Ratione cuius, ad Ephe. 2. Nos natura (hoc est naturali generatione) filios irae esse. In qua ira et debito non possumus vivere christiane, quod est vivere meritorie merito gloriae et vitae aeternae. Sed hanc iram et hoc debitum tollit gratia, qua peccatum nobis remittitur, qua iustificamur et in filios dei adoptamur . . ." Vgl. die oben angeführte Stelle Anabaptismus. A 3a. — Als Zeichen, wie stark diese beiden Momente bei Usingen im Vordergrunde stehen, seien noch einige Stellen angeführt, die sich beliebig vermehren ließen; zu „filii irae" z. B. De fide. B 4b; C 8a; E 1a; E 3a; E 8b; Responsio. C 4b; Liber primus. A 3b; E 4b; Liber tertius. r 2a; r 3a; Anabaptismus. D 2a; De merito bonorum operum. C 3a. — Zu „debitores mortis perpetuae" z. B. Sermo de sancta cruce. A 1b; Anabaptismus. A 3b; De duabus disputationibus. E 1b.

an der Erbsünde. Wohl lehrt er, wie die ganze Kirche lehrt, daß die Erbsünde dem Menschen als Schuld angerechnet wird [27]), aber dort, wo er die Erbsünde näher zu umschreiben sucht, erscheint sie einzig als das Stehen des Menschen unter dem Zorne Gottes und als seine Verpflichtung, den ewigen Tod zu erleiden. Diese beiden Momente, daß alle Menschen um der Erbsünde willen „filii irae dei" und „debitores mortis perpetuae" sind, betont Usingen an ungezählten Stellen seines Schrifttums, denen gegenüber der Verlust der Urgerechtigkeit und das Moment der Schuld nur selten erwähnt werden. Will der Mensch von der Erbsünde gereinigt werden, so muß die sündentilgende Gnade den Zorn Gottes und dies „debitum" wegnehmen; dann ist der Mensch gerechtfertigt und wieder Gottes Kind [28]). Damit kommt zum Ausdruck, daß für Usingen die Erbsünde im wesentlichen besteht in der Verpflichtung zur ewigen Strafe, daß er — wie bei der aktualen Sünde — auch das Wesen der Erbsünde nicht in erster Linie im Sünder sucht, sondern in dem Verhältnis des Sünders zu Gott; erst als Folge der Erbsünde lehrt er die Unordnung der bisher untereinander geordneten menschlichen Kräfte [29]).

Die Erbsünde ist also in der Hauptsache als etwas Äußerliches gezeichnet, als die Anrechnung der Schuld Adams und als die Verpflichtung zu der darauf stehenden Strafe. Usingen ist hier ganz folgerichtig nominalistische Gedankengänge zu Ende gegangen: die habituelle Sünde ist nur die aus einer sündhaften Tat stammende Verpflichtung zur Strafe, also ist auch die Erbsünde nichts anderes. Schon Ockam wäre auch bei der Erbsünde am liebsten diesen Weg gegangen, wenn ihn nicht die Autorität der Heiligen, die anders lehrten, davon abgehalten hätte [30]); Bartholomäus von Usingen fühlt sich durch

---

[27]) Liber tertius. r 3b: „Peccatum originale imputari ad culpam non est dubium."

[28]) Vgl. die oben mitgeteilte Stelle De fide. D 8b (Anm. 26).

[29]) „Effectus eius fomes": Liber tertius. r 3b; q 4b; vgl. Purgatorium. A 2bf.

[30]) Ockam: Sentenzenkommentar, Ausgabe 1495: 1 II q 26 V: „.... de possibili dico quod potest fieri a deo, quod peccatum originale non diceret carentiam nec doni naturalis, nec doni supernaturalis, nec debitum aliquid habendi, sed quod aliquis propter aliquod demeritum precedens in aliquo sit indignus vita aeterna, sive acceptatione divina. Hoc propterea quod aliquis existens in puris naturalibus potest acceptari a deo. Et deus potest statuere quod ipso faciente non divinum praeceptum sit indignus acceptatione divina, tam ipse quam omnes descendentes ab eo. Et tamen descendens ab eo propter nullius carentiam est indignus... et per consequens peccatum originale nihil diceret nisi non acceptationem divinam propter aliquod demeritum praecedens in alio.... Et hoc ponerem de peccato originali de facto, nisi essent auctoritates sanctorum quae videntur dicere quod originale peccatum

die Theologen der Vorzeit nicht gebunden und führt unbefangen die Gedanken Ockams auch für die Erbsünde durch. Sein Ordensbruder Luther dagegen bleibt zunächst den traditionellen Anschauungen der katholischen Theologie treu und verwertet die Anselmsche Erbsündendefinition, wobei er von Anfang an die Konkupiszenz verhältnismäßig stark betont und versucht, sie eng mit dem Wesen der Erbsünde zu verbinden — zunächst noch ganz im Geiste der traditionellen Auffassung [31]); auch damit steht Luther unter den moderni nicht allein, sondern hat bekannte Lehrer dieser Schule als Gesinnungsgenossen (z. B. Marsilius von Inghen) [32]). Es zeigt sich auch hier, daß in demselben Orden, ja in demselben Kloster offenbar verschiedene Ansichten bestehen konnten und bestanden haben; die Grundhaltung der Mitglieder mag dieselbe gewesen sein, in Einzelfragen entschied jeder für sich; eine bis ins einzelne genau festgelegte Ordens- oder Schulmeinung gab es nicht.

Alle Menschen stehen, abgesehen von Christus, unter der Erbsünde — mit einer einzigen Ausnahme: allein die Gottesmutter ist von diesem Fluche verschont geblieben, aber auch sie nur auf Grund ganz besonderer Begnadigung. Wie alle Menschen wäre Maria ihr verfallen, wenn Gott nicht im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes sogleich bei der Erschaffung der Seele Mariens ihr auch Gnade einerschaffen hätte; noch ehe die Erbsünde ihr schaden konnte, hatte Gott ihr die heiligmachende Gnade geschenkt [33]), und so konnte sie von Sünde völlig frei bleiben. Auch bei Jeremias und Johannes dem Täufer kennt Usingen eine besondere Begnadigung, denn sie wurden bereits im Mutterschoß gerechtfertigt, ebenfalls wegen der vorausgesehenen Verdienste

---

est carentia iustitiae debitae inesse." — Vgl. Werner: „Die Scholastik des späteren Mittelalters" II, 314; Feckes: „Biel" 106 Anm. 47; Braun: „Concupiscenz" 229 f.

31) In den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus: WA 9, 73 ff.

32) Vgl. G. Ritter: „Marsilius von Inghen" 168.

33) Liber tertius. p 2b: „Et si concedam eam a filio redemptam. Non a peccato quod habuerit eam liberando, sed quod incidisset si gratia dei preventa non fuisset. Quae gratia facit, ne peccatum Adae filiis eius imputetur: quam ob passionem Christi previsam deus patribus dedit post peccati originalis contractionem: at virgini gloriosae illam dedit ante, quia concreavit eam anime eius: ut hic suppono." — Sermo de sancta cruce. A 4a: „Matrem tamen suam redemisse concedo, et si illa nec originale nec actuale peccatum habuerit, ut hic suppono. Redemit ergo eam ac liberavit a peccato non quod habuit, sed quod contraxisset, si gratia dei sibi concreata preventa non fuisset." — Vgl. De fide. E 8b; Anabaptismus. B 2a.

Christi („ob passionem Christi praevisam") [34]); sie hatten sich jedoch im Gegensatz zu Maria die Erbsünde bereits zugezogen, von der sie besonders früh befreit wurden, während die Gottesmutter keinen einzigen Augenblick mit der Sünde in Berührung gekommen ist.

### § 3. Die Folgen der Erbsünde.

Durch die erste Sünde haben die Menschen ihre „innocentia" verloren; aber damit noch nicht genug, sind sie außer ihrer Unschuld noch eines anderen großen Geschenkes verlustig gegangen. „Formavit Deus illum (scl. hominem) innocentem quia sine peccato. — Formavit etiam eum rectum, . . ." Gott hatte den ersten Menschen außer ihrer Unschuld noch ein zweites großes Geschenk mitgegeben, die „rectitudo", das ist die Harmonie aller ihrer Kräfte in ihrer Stellung zueinander, so nämlich, daß das Fleisch dem Geiste ohne Widerstand folgte, die Sinne der Vernunft und der Geist des Menschen Gott selbst untergeordnet war. Diese wunderbare Ordnung innerhalb der menschlichen Kräfte und Gott gegenüber gehörte nicht zur Natur des Menschen, sondern ging weit über seine natürlichen Fähigkeiten hinaus; es war das ein besonderes Gnadengeschenk Gottes, das man Erbgerechtigkeit („originalis iustitia") nennt [35]), das aber nach Usingens Lehre etwas ganz anderes war als die heiligmachende Gnade: die Erbgerechtigkeit befähigte den Menschen, ohne Sünde zu leben, die heiligmachende Gnade tut mehr, mit ihr kann der Mensch sich die Ewigkeit verdienen [36]). Die heiligmachende

---

[34]) Anabaptismus. A 7b; vgl. Anabaptismus. B 2a: „Similiter Hieremias et Joh. baptista sanctificati in utero materno sic iustificati sunt ante circumcisionem, in qua augmentum gratiae receperunt." — Vgl. De fide. E 8b.

[35]) Anabaptismus. A 3a: „Formavit illum (scl. hominem) innocentem, quia sine peccato. — Formavit etiam eum rectum, quia sic ordinatum in viribus suis, ut sensus in eo subesset rationi, et caro spiritui sine rebellione nec non spiritus creatori suo, qui dedit illum. A qua innocentia et rectitudine sua decidit culpa . . . Non erat autem homini haec rectitudo a sua natura, sed ex singulari Dei dono, quod Doctores catholici originalem vocant iustitiam. Quam protoplastus peccando amittens mox caro ad suam rediit naturam, et coepit concupiscere adversus spiritum, de qua concupiscentia ad Gal. 2. loquitur apostolus." — Vgl. Purgatorium. A 2a; Liber tertius. q 4a.

[36]) Liber tertius. r 2b: „Forsan dices . . . quod fecerit deus hominem rectum; quae rectitudo erat per gratiam, rectificat naturam. Respondeo deum creasse hominem non solum innocentem, sed etiam rectum rectitudine, qua caro obediret spiritui et spiritus creatori suo sine rebellione. Et haec erat per donum gratuitum, quod originalis iustitia dicitur, et non per gratiam gratificantem, cum illius non sit, quod originalis iustitiae erat per quam stare potuit Adam ne peccaret,

Gnade besaßen die Stammeltern nach Usingen nicht, nur die Erbgerechtigkeit, mit deren Hilfe sich Adam auf die Gnade vorbereiten sollte, die ihm zuteil geworden wäre, wenn er die Prüfung bestanden und nicht gesündigt hätte [37]). Doch Adam sündigte und verlor dadurch außer der Anwartschaft auf dies höchste Gottesgeschenk auch die Urgerechtigkeit [38]), so daß nun die harmonische Ordnung innerhalb der menschlichen Kräfte aufgehoben war, daß das Fleisch gegen den Geist aufbegehrte, daß der Mensch nicht mehr Gott über alles liebte, sondern sich selbst und die irdischen Güter, daß er zur Eigensucht und zum Bösen geneigt war [39]). Das ist alles nur die naturgemäße Folge des Verlustes der „iustitia originalis": durch sie war das Fleisch in seinem Begehren gebändigt, nun kehrte es zu seiner Natur zurück und versucht mit allen Mitteln, sich von dem Geiste des Menschen unabhängig zu machen [40]). Diese „Verderbtheit des fleischlichen Begehrens" [41]), die Neigung zur Auflehnung gegen Gott und zur

---

sed non operari meritorie merito gloriae." — Vgl. Anabaptismus. A 3b. — In ähnlicher Weise unterscheidet auch G. Biel die Urgerechtigkeit von der heiligmachenden Gnade, die Adam nach seiner Meinung jedoch auch besaß. Vgl. Feckes: „Biel" 24.

[37]) Liber tertius. r 2a: „Dic quaeso quales antea fuerimus in Adam pro statu innocentiae, nisi innocentes, non potentes mereri regnum coelorum sine gratia gratum faciente, iuxta illud ad Romanos 6: Gratia Dei vita aeterna: in qua Adam creatus non erat, sed debebat se ad illam disponere per servationem mandati, ne commederet de fructu vetito. Quia ut dicit beatus Augustinus in libro de quaestionibus veteris et novi testamenti. Adam pro statu innocentiae non recepit spiritum sanctum qui in gratia datur quae est charitas infusa qua simus amici dei." — Mit seiner Ansicht, daß Adam die heiligmachende Gnade im Urstande nicht hatte, sondern sie sich erst verdienen sollte, steht Usingen im Gegensatz zu der damals fast allgemeinen Meinung, daß Adam beides besaß: iustitia originalis und gratia gratum faciens. Ähnlich wie Usingen lehrt Marsilius von Inghen: vgl. G. Ritter: „Marsilius von Inghen" 167 und Denifle I, $2^2$, 551 bes. Anm. 3.

[38]) Anabaptismus. A 3a (siehe oben Anm. 35).

[39]) De fide. C 3bf: „... peccatum originale, ratione cuius corruptio carnis concupiscentis adversus spiritum. Adeo recurvatur ad se homo ad amandum / seipsum, et sui gratia omnia faciendum et ad amorem temporalium et visibilium rerum, quod absque speciali dei adiutorio non videtur se vincere posse, ut deum prae omnibus et super omnia diligat." — Purgatorium. A 2b: „Verumtamen quia sensus et cogitatio humani cordis ab adolescentia sua prona sunt ad malum (Gen. 8) ratione praevaricationis primorum parentum, quam secuta est corruptio carnis, in qua omnes sumus." — Auch Luther betont bei Beschreibung der Konkupiszenz stark die Neigung des gefallenen Menschen zur Eigensucht und zum Bösen; er kommt gerade hier sehr bald zu großen Übertreibungen.

[40]) Anabaptismus. A 3a (siehe oben Anm. 35).

[41]) „Corruptio carnis concupiscentis": De fide. C 3b.

Sünde ist nach der Auffassung des Erfurter Augustiners eine Folge der ersten Sünde Adams [42]). Ob auch diese Folgeerscheinung („effectus") der Erbsünde, die man kurz Konkupiszenz nennt, ähnlich wie die Sünde selbst dem Menschen vor der Taufe zur Schuld angerechnet wird, wagt er nicht zu entscheiden [43]); zum Wesen der Erbsünde gehört sie jedenfalls nicht.

Durch die Ersünde ist der Mensch körperlich und geistig gebrechlich geworden [44]); alle über seine Natur hinausgehenden Kräfte verlor er, in seinen natürlichen Fähigkeiten wurde er verwundet [45]): körperlich verfiel er dem Tode [46]), geistig-seelisch wurde er so geschwächt, daß er auf die Dauer nicht ohne Sünde, wenigstens nicht ohne jede läßliche Sünde leben kann [47]).

Doch das heißt nicht etwa, daß die Natur des Menschen nach der ersten Sünde durch und durch verdorben ist, so verdorben, daß der erbsündliche Mensch nur noch sündigen kann. „Quod autem dicis", entgegnet Usingen seinem Erfurter Gegner Johannes Culsamer, „sic corruptam hominis naturam, quod omnia eius facta odio dei digne sint, hereticae loqueris" [48]). Wohl werden die Adamskinder ohne Gnade als Söhne des göttlichen Zornes geboren, wohl sind sie von Jugend auf zum Bösen geneigt, aber deshalb sind nicht alle ihre Werke Sünden [49]), deshalb ist es ihnen nicht von vorn-

---

[42]) Liber tertius. q 4b: „Sed sub te erit appetitus eius, hoc est inclinatio ad peccatum, quae est ex corruptione carnis secuta peccatum primi parentis." — Libellus, in quo respondet. J 1b: „Se autem carnalem esse venditum sub peccato secundum sensualitatem (que caro dicitur et homo exterior) ratione fomitis inclinantis ad concupiscendum carnaliter. Qui peccatum dicitur ad Rho. 6. ... Dicitur autem peccatum quia effectus peccati originalis et inclinat ad peccandum per carnalem concupiscentiam." — Vgl. Purgatorium. A 2b (Anm. 39); Liber tertius. r 3b.

[43]) Liber tertius. r 3b: „Peccatum originale imputari ad culpam non est dubium; an autem effectus eius scilicet fomes quo caro concupiscit adversus spiritum ante baptismum imputetur ad culpam hic definire nolo. Certum est autem fomitem illum post baptismum et si remaneat amplius ad culpam non imputari."

[44]) „fragilis": Responsio. C 2a.

[45]) De fide. G 2a: „...per peccatum primorum parentum, sed gratuitis spoliata et in naturalibus vulnerata...".

[46]) Sermo de sancta cruce. A 1b; Purgatorium. G 4a; De fide. D 8b.

[47]) Responsio. C 2a; De fide. H 7b.

[48]) Liber tertius. r 3a.

[49]) De fide. F 6a: „Quia si sic, sequeretur quemlibet etiam infidelem quolibet actu peccare, quia est extra gratiam. Sed falsitas huius liquet in obstetricibus Aegiptiis, quae servarunt pueros Hebraeorum, et non occiderunt illos ad imperium Pharaonis, propter

herein überhaupt unmöglich, die Gebote Gottes zu halten [50]). Was sie tun, ist nicht für die Ewigkeit verdienstlich [51]), kann aber doch ein „bonum de genere" und damit zeitlichen Lohnes würdig sein [52]). Wie die meisten Reformationsgegner, so führt auch Usingen den Beweis für diese seine Behauptungen biblisch und mit Vernunftgründen, weniger durch theologische Darlegungen und Begründungen. Aus der heiligen Schrift weist er nach, daß nicht alle Werke der Heiden — also der noch unter der Erbsünde stehenden Menschen — sündhaft und strafwürdig, sondern im Gegenteil manche Taten von Ungetauften nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Schrift von Gott belohnt worden sind [53]); daraus folgt, daß die Menschennatur durch die Erbsünde nicht völlig schlecht und zum Guten unfähig geworden ist. Zu demselben Ergebnis führen Vernunftgründe: Usingen bezeichnet es als absurd, alles ohne Gnade Gewirkte als Sünde ansprechen zu wollen, denn dann wäre Almosengeben, wäre Ehrlichkeit und Keuschheit bei allen Ungläubigen Sünde [54])! Jede Vorbereitung auf die Gnade wäre unmöglich, während die Apostelgeschichte vom Heiden Cornelius ausdrücklich das Gegenteil erzählt: seine Gebete und Almosen stiegen zum Himmel empor, so daß Gott den hl. Petrus sandte, der ihm Glauben und Gnade bringen sollte [55]). — So verteidigt der Erfurter die Natur des gefallenen Menschen gegen die Angriffe der Reformatoren, ohne jedoch auf ihre Gedankengänge und ihre theologischen Gründe einzugehen, ohne auch selbst die Kernfrage, wie weit die menschliche Natur durch

---

quod deus illis aedificavit domos et benefecit eis in retributionem." — Vgl. F 8 b f; Liber tertius. q 3 a; q 3 b; t 1 b; Responsio. C 3 b.

50) Liber tertius. o 2 a; q 1 b.

51) Liber tertius. r 3 a: „Natura filii irae sumus, ergo ex nobis nihil possumus, quod deo placeat, quod concedo quo ad meritum gloriae, cum sine gratia illam mereri non possumus." — Vgl. Responsio. C 4 b.

52) De fide. F 6 a (siehe Anm. 49). — Liber tertius. r 3 a: „Quod autem dicis sic corruptam hominis naturam, quod omnia eius facta odio dei digne sint, hereticae loqueris, ut satis tibi ostendi superius de operibus moraliter bonis extra gratiam factis." — Vgl. k 2 a (Anm. 55).

53) Außer der eben (Anm. 49 und 52) angeführten Stelle De fide. F 6 a vgl. z. B. F 8 b f; H 1 b; Responsio. C 3 b; Liber tertius. q 3 a f; t 1 b.

54) Libellus in quo respondet. K 1 a; Liber tertius. q 2 b; De fide. F 6 a; H 1 b.

55) Liber tertius. k 2 a: „Dico humanam rationem sine gratia spiritus sancti nihil facere ad iustitiam meritoriam gloriae coelestis, multum autem ad iustitiam meritoriam praemii temporalis et ad dispositionem requisitam ad gratiae consecutionem, ut patet in Cornelio gentili. Act. 10." — Vgl. De merito bonorum operum. G 2 a f.

die Erbsünde verdorben ist, theologisch zu klären; von all den vielen Fragen und Unterscheidungen der Schultheologen über die Grenzen der sittlichen Möglichkeiten nach der Sünde sowohl im rein natürlichen Gebiet wie besonders bei der Erlangung der übernatürlichen Gaben findet sich nichts in seinen Schriften, die sich wohl absichtlich von schwierigen, rein theoretisch-theologischen Spekulationen fernhalten, weil sie fast alle polemischen Charakter tragen und sich in erster Linie zur Aufgabe gesetzt haben, das katholische Volk gegen die neue Lehre zu schützen. Aber gerade, um dies letzte vollkommen zu erreichen, wäre ein näheres Eingehen auf die Gedankengänge der Gegner sehr erwünscht gewesen; eine ruhige Auseinandersetzung mit ihren Gründen und Beweisen hätte den Fragenden und Zweifelnden sicher noch weit mehr genützt.

Noch in einem zweiten Punkte nimmt Usingen die Natur des gefallenen Menschen gegen Luther und die Reformatoren in Schutz, indem er die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens nach der ersten Sünde ablehnt. So wie der Verstand im Menschen durch die Sünde der Stammeltern zwar verdunkelt, aber doch nicht völlig ausgelöscht ist [56]), so ist ihm auch sein freier Wille geblieben, wenn auch geschwächt. Frei wurde der Mensch von Gott erschaffen und auch nach dem Falle hat er diese Freiheit behalten [57]), in der er entscheiden kann, ob er gut oder schlecht handeln will, ob er Gottes Gnade annehmen und ihr folgen will oder nicht [58]).

---

[56]) De fide. G 2a: „Cum enim recta ratio non sit totaliter extincta in homine per peccatum primorum parentum, ...“ — Purgatorium. A 2bf: „. . . praevaluit tandem malicia hominum in mundo, quod ius naturae humano cordi adeo inscriptum obscuratum est, et pene obliteratum. Quare deus illud per Moisen renovari fecit, et tandem per Christum declarari luculentius.“ — Vgl. auch die langen Ausführungen über die Möglichkeit der bloßen Vernunft, zu richtigen Erkenntnissen zu gelangen, im 3. Kapitel des Liber tertius (i 1 aff).

[57]) Liber tertius. q 4a: „Stupidum est potius caput tuum, quod non discernit duplicem esse hominis libertatem: scilicet oppositionis et a servitute peccati. Est autem libertas oppositionis, qua potest homo in utrumque oppositum, et in illa creatus est primus homo . . . Nec ablata est per peccatum, sed debilitata . . .“ — Liber tertius. r 2b: „Non tamen ideo sequitur hominem per lapsum amisisse oppositionis libertatem, sed dei amicitiam, incidisseque servitutem peccati a qua non nisi gratia liberari potuit, ut rursus dei filius et heres fieret.“ — Vgl. Purgatorium. A 2af. Vgl. N. Paulus: „Usingen“ 65.

[58]) Responsio. C 4b: „Naturaliter filii irae sumus, igitur ex nobis nihil possumus, quod deo placeat, quod concedo quo ad meritum gloriae, quum sine gratia illam mereri non possimus. Nec sumus accepti deo et amici eius . . ., sed quid hoc facit ad tollendam voluntatis

Die „servitus peccati“, die durch die Erbsünde über ihn gekommen ist, raubt ihm die Freiheit nicht, denn es gibt überhaupt keinen Willen ohne Freiheit, da diese dem Willen wesensnotwendig („essentialis voluntatis“) [59]) ist — ein ganz skotistisch-nominalistischer Satz! [60]). Der Wille bleibt zum Guten wie zum Bösen frei. Den Beweis für seine Ausführungen entnimmt Usingen wieder der hl. Schrift, die durch ihre Ermahnungen und Forderungen an die noch nicht gerechtfertigten Menschen zeigt, daß auch deren Wille nicht nur Böses und Sünde wirken muß [61]).

Wie viele Nominalisten [62]) ist Usingen bei Beurteilung der Lage des erbsündlichen Menschen recht optimistisch: die Erbsünde hat im Menschen kaum etwas zerstört, sondern hat ihn im wesentlichen nur der besonderen, über die Natur hinausgehenden Hilfen Gottes beraubt. Die Erbsünde selbst besteht nach seinen Ausführungen lediglich darin, daß der Mensch durch die Sünde Adams, die jedem als Schuld angerechnet wird, die Unschuld verloren hat und als Sohn des Zornes Gottes des ewigen Todes schuldig geboren wird.

## II. Wesen und Wirkungen der Gnade.

Am Ende seiner Untersuchungen über die Bestimmung der habituellen Sünde durch die Hauptvertreter des Nominalismus kann Feckes als Ergebnis aussprechen, „daß wir in der Bestimmung der habituellen Sünde als einer reinen Straf-

---

libertatem, quum etiam in gratia existentes liberi sint, an secundum inclinationem eius agere velint, et ante gratiam, an se ad illam disponere velint praecurrente etiam speciali dei auxilio ... Nonne Math. 16. dicit christus: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata“, q. d. in tua libertate est an velis, quoniam neminem cogit deus ... Concedo etiam quod nihil gratum illi facere possit sine gratia, sic gratum quod illud accipere dignetur ad meritum gloriae. Sed quid hoc facit ad ablationem libertatis a voluntate, libenter ex te audirem. Forsitan scripturae ignorantia te propulit ad hunc errorem qua scribitur Joan. 8: „Omnis qui facit peccatum, servus est peccati. Si ergo vos filius liberaverit vere liberi eritis“, quod accipis: ante gratiam neminem esse liberum quia non possit in opus meritorium. Sed dicas nobis an ne extra gratiam peccans libere peccet necne ... Quare servus peccati sic dicitur servus quod non manet in domo in aeterum, filius autem manet ut dicitur ibidem.“ — Vgl. noch Liber tertius. e 3a; r 2b; De fide. B 2a; C 8b.

[59]) Liber tertius. r 3b.

[60]) Vgl. z. B. Gabriel Biel: „Illa (scl. libertas) enim est realiter ipsa voluntas, nec ab ea separabilis“ (2. Sent. dist. 30 q 2 ad 4): Denifle I, 2², 535 Anm. 4.

[61]) Responsio. C 4b; Liber tertius. o 2a; q 1b.

[62]) Vgl. Denifle I, 2², 535 (bes. Anm. 4); Feckes: „Biel“ 31 ff; 124 ff.

verhaftung, der Sündentilgung als einer Aufhebung derselben, die ohne Gnadeneingießung und auch ohne innerliche Veränderung stattfinden könnte, es mit einer echt nominalistischen Lehrmeinung zu tun haben“ [63]). Die Rechtfertigung beruht danach wesentlich und formal auf der Annahme des Menschen durch Gott, der die Verpflichtung zur Strafe für den zu Rechtfertigenden aufhebt. Die Sündenauffassung des Nominalismus muß — konsequent durchgeführt — notwendig zu dieser rein äußerlichen Rechtfertigung führen. Usingen ist in seinen Ausführungen über die Sünde der Schulmeinung der „Modernen“ gefolgt und hat ihre Anschauung selbst Angriffen gegenüber festgehalten [64]), — um so unerwarteter und bedeutungsvoller ist es, daß er seine Rechtfertigungslehre in starkem (zwar nicht ausgesprochenem, aber sachlichem) Gegensatz zu ihnen aufbaut. Es ist eine seiner grundlegenden Behauptungen, daß die Rechtfertigung formal einzig und allein durch die Gnade, d. i. das geschaffene Gottesgeschenk der Liebe, erfolgt und daß ohne Gnade eine Rechtfertigung unmöglich ist [65]).

## § 1. Wesensbestimmung der heiligmachenden Gnade.

Usingen sucht den Begriff der heiligmachenden Gnade recht klar zu machen: sie ist nach katholischer Lehre ein von Gott geschaffenes Geschenk an die Seele, eine „qualitas informans seu inhaerens illi“, durch die der Hl. Geist im Menschen Wohnung nimmt [66]). Seiner skotistisch-nominalistischen Grundeinstellung folgend identifiziert er sie bewußt mit der „caritas infusa“ [67]) und versucht diese Gleich-

---

[63]) Feckes: „Biel“ 124. Vgl. Braun: „Concupiscenz“ 182 bis 193; 195; 250 f.

[64]) Vgl. Liber tertius. p 4 a.

[65]) Vgl. zu den folgenden Ausführungen das Kapitel: „Die Lehre von der Rechtfertigung“ in N. Paulus' Buch über Usingen (S. 63—75), der in mehr summarischer Behandlung der Fragen zu denselben Ergebnissen gelangt wie die vorliegende Arbeit.

[66]) De fide. E 4 a: „... quid a parte rei sit illa gratia gratum faciens. Et dicitur iuxta doctrinam catholicam, quod sit donum creatum in anima, et qualitas informans ac inhaerens illi. In quo dono spiritus sanctus datur homini in amicum, iuxta determinationem et definitionem factam ab ecclesia in concilio Vienensi. Donum autem hoc aliud non est quam charitas creata et infusa animae quae est candor animae, et lux quaedam influxa ei a deo ...“ — Vgl. noch z. B. De fide. E 6 a; Responsio. C 2 b: „... impii iustificationem solus deus operatur qui creat gratiam in anima, ...“

[67]) z. B. Responsio. C 2 a; D 3 a; Liber primus. A 2 b; Liber tertius. h 2 a; q 1 a; r 2 a; Libellus in quo respondet. J 3 a; De fide. C 8 b; D 8 b; E 4 a (Anm. 66); H 1 a; Anabaptismus. A 4 a; A 4 b; B 4 b.

setzung aus dem hl. Paulus zu begründen [68]): der Apostel sagt einmal von sich: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin" (1. Kor. 15, 10), und kurz vorher spricht er aus, daß er nichts sei ohne die Liebe (1. Kor. 13, 2): dieselbe Wirkung, vor Gott wertvoll zu sein, schreibt er also das eine Mal der Gnade, das andere Mal der Liebe zu; also sind beide dasselbe. Der Erfurter Augustiner weiß, daß diese seine Meinung nicht unbestritten ist, und er verteidigt sich ausdrücklich gegen Thomas und gegen die Frühscholastik. Dem Aquinaten gegenüber [69]) leugnet er mit seiner Schule, daß die Kräfte der Seele von ihrem Wesen verschieden seien [70]), ebenso entschieden, wie er alle Wirkungen der Übernatur auf ein einziges übernatürliches Wirkprinzip im Menschen zurückführt [71]); beides dürfte der nominalistischen Grundthese entspringen: „Pluralitas sine necessitate non est ponenda". Die Schlußfolgerung lautet: Wie sich die Seele in Wirklichkeit nicht von ihren Kräften unterscheidet, sondern nur gedanklich von ihnen getrennt werden kann, so gibt es auch nur eine übernatürliche Gnadengabe an die Seele, die von der hl. Schrift bald „Gnade", bald „Liebe" genannt wird — je nach den Aufgaben, zu denen sie dem Menschen von Gott gegeben wird. Es ist also nicht so, als ob die „gratia" ein übernatürliches Sein in der Seele bewirkt, während die „caritas" das übernatürliche Handeln verursacht; beides geht auf ein und dasselbe Wirkprinzip zurück.

---

[68]) De fide. E 4a.

[69]) De fide. E 4bff. — In „De tribus... requisitis" findet sich die Auseinandersetzung mit Thomas nicht an dieser Stelle, sondern erst später, mitten in Ausführungen über die guten Werke (H 2aff).

[70]) Gegen die Ausführungen des hl. Thomas in Summa de theologia I, 77, 1. — Daß die Seele und ihre Kräfte sich realiter nicht voneinander unterscheiden, möchte Usingen ebenfalls aus der hl. Schrift beweisen, und zwar indem er zeigt, daß von der Schrift die „gratia" sowohl wie die „caritas" bald dem Wesen, bald den Potenzen der Seele zugeschrieben werden: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin" (1. Kor. 15, 10): Gnade in der Seele; „Seine Gnade ist in mir nicht unwirksam geblieben" (1. Kor. 15, 10): Gnade in den Seelenkräften; — „Hätte ich die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1. Kor. 13, 2): Liebe in der Seele selbst; „Hätte ich die (tätige) Liebe nicht, alle guten Werke wären mir unnütz" (vgl. 1. Kor. 13, 3): Liebe in den Kräften der Seele. Die Gnade bzw. Liebe ist in der Seele selbst( in essentia animae) genau so, wie in den Seelenvermögen (in potentiis animae), weil sich beide nicht real, sondern nur gedanklich voneinander unterscheiden; je nach ihren verschiedenen Aufgaben wird die Gnade deshalb bald dem Wesen der Seele, bald ihren Kräften zugeschrieben (gegen Thomas S. th. II, I, 110, 3 und 4); De fide. E 5a.

[71]) Den Einwand gegen seine Gleichung gratia = caritas vom thomistischen Standpunkt aus, daß Gnade und Liebe verschieden voneinander sein müssen, da sie verschiedene Wirkungen hervorbringen,

Weit bedeutungsvoller als seine Polemik gegen Thomas ist Usingens Auseinandersetzung mit der frühscholastischen Gleichsetzung der Gnade mit dem Hl. Geist, — und zwar deshalb, weil er den lutherischen Gnadenbegriff als eine Wiedererweckung der Auffassung der Lombarden ansieht [72]). Der Kampf des Reformators gegen die geschaffene Gnade als Rechtfertigungsprinzip und seine Behauptung, daß Gott selbst in seinem Heilswillen es ist, der den Menschen rechtfertigt, erscheint Usingen im Grunde als Erneuerung der Lehre des Petrus Lombardus, nach der die Gnade nicht ein geschaffenes Geschenk Gottes an die Seele, sondern der der Menschenseele einwohnende Hl. Geist selbst ist, die ungeschaffene Liebe Gottes, der durch den Hl. Geist dem Menschen seine Sündenschuld vergibt, ihn wieder in seine Freundschaft aufnimmt und zum Guten anregt [73]). Eine theologische Widerlegung der Ansicht des Lombarden findet sich bei Usingen nicht; er begnügt sich damit, die Entscheidung des Konzils von Vienne (1311/12) anzuführen, nach der unter heiligmachender Gnade nicht der Hl. Geist, sondern ein geschaffenes Geschenk (donum creatum infusum) zu verstehen ist [74]). Und den Reformatoren gegenüber erklärt er dann: da Entscheidungen der kirchlichen Autorität, deren Urheber der Hl. Geist ist, über jede menschliche Vernunft erhaben seien, müsse man solche

---

weist Usingen mit der Unterscheidung zurück, daß die Bezeichnung Gnade „a primo actu suo" herrühre, vom Gott-wohlgefällig-machen; die Bezeichnung „caritas" dagegen „a secundo actu suo", daher, daß der Mensch zum verdienstlichen Handeln geneigt gemacht und ihm dabei geholfen werde. Beides gehört in der Übernatur genau so zusammen wie in der Natur, wo auch der „actus secundus" nicht ohne den „actus primus" zu denken ist, d. h. das „agere" nicht ohne das „esse". (De fide. E 5b). — Eine ähnliche Argumentation des Lombarden (2. Sent. dist. 26) hat Thomas bereits S. th. II, I, 110, 3 zurückgewiesen.

[72]) A. V. Müller hat noch vor wenigen Jahren dieselbe Ansicht vertreten („Agostino Favarino . . . e la teologia di Lutero": Bilychnis (1914) III, 6, 16).

[73]) Responsio. D 3b wird die Ansicht des Lutheraners Copus (nur ein Deckname!) erwähnt, der sagt, „gratiam nihil aliud esse quam bonam dei voluntatem erga hominem cuius miseretur et dat ei donum suum quod est spiritus sanctus qui operatur fidem in eo." Dazu sagt Usingen etwas später: „... de gratia, de qua olim multorum doctorum sententia etiam magistri sententiarum erat eam esse spiritum sanctum et non donum creatum infusum. Quod ecclesia in concilio Vienensi comportatis et collatis scripturis ad invicem determinavit oppositum, et sic alteri sententie imposuit silentium." Vgl. die noch etwas eingehenderen Ausführungen darüber in De fide. E 5bf. — De fide. E 7b: „Sunt qui in pristinum errorem relabuntur, negantes gratiam et charitatem infusam esse creaturam, sed dicunt eam esse deum ipsum, quia spiritum sanctum . . ."

[74]) Responsio. D 3b (Anm. 73); De fide. E 4a; E 5bf.

Erklärungen voll annehmen [75]) und dürfe nicht in alte Irrtümer zurückfallen.

Es ist einer der schwächsten Punkte in Usingens Schriftstellertätigkeit, daß er Luthers Gnadenlehre so vollständig mißverstanden hat; er hat nie begriffen, daß für Luther und seine Anhänger die Hauptsache nicht mehr das an die Menschen mitgeteilte Gnaden g e s c h e n k ist — ob das nun die geschaffene Gnade oder der dem Menschen mitgeteilte Hl. Geist ist, darauf kommt es dabei nicht an —, sondern Gottes Gnaden w i l l e. Luther kennt auch ein Gnadengeschenk an den Menschen, und er bezeichnet es manches Mal als Heiligen Geist, aber das ist nicht mehr das Formale der Rechtfertigung; Luther prägt die Formel „der Glaube rechtfertigt" und verteidigt sie leidenschaftlich, aber der Glaube bzw. der Hl. Geist tritt dabei nicht einfach an die Stelle, die in der katholischen Auffassung die Liebe bzw. Gnade einnimmt, wie Usingen meint [76]), sondern nach Luther besteht die Aufgabe des Glaubens darin, den Gnadenwillen Gottes aufzunehmen und dem Glaubenden zu eigen zu machen. Die Gnadengeschenke haben in der reformatorischen Theologie ihre Bedeutung n u r in Verbindung mit dem göttlichen Gnadenwillen, der das Wesentliche für die Rechtfertigung ist. Darin liegt der fundamentale Unterschied gegenüber den Sentenzen des Petrus Lombardus, der als das Formalprinzip der Rechtfertigung allein den als Gnade der Menschenseele einwohnenden Hl. Geist ansah. Daß Usingen s o wenig Verständnis für die Gnadenlehre seines Wittenberger Ordensbruders hatte, ist um so unfaßbarer, als ihm aus seiner nominalistischen Schulung heraus gerade der Begriff des göttlichen Liebeswillens und der Akzeptation durch Gott hätte naheliegen müssen. Andererseits ist dies völlige Mißverstehen ein Beweis dafür, w i e fremd Usingen der nominalistischen Rechtfertigungslehre gegenüberstand und mit welcher Ausschließlichkeit er der hochscholastischen Auffassung zugetan war.

### § 2. Die Wirkungen der heiligmachenden Gnade.

Sehr schön erläutert Bartholomäus Arnoldi die Wirkungen der heiligmachenden Gnade für den Sünder. Durch

---

[75]) Als beruhigende Schlußbemerkung fügt Usingen noch die Erklärung an, daß die Männer, die vor der kirchlichen Entscheidung dieser Ansicht gefolgt seien — er nennt ausdrücklich den Lombarden —, keine „Ketzer" seien, da sie bereit waren, sich der Kirche zu unterwerfen. (D e f i d e. E 6 b f.)

[76]) Siehe darüber Näheres unten III § 1.

sein Leiden und Sterben hat Christus die ganze Welt erlöst und ihr Gnade erworben [77]). Da jeder Mensch als Sünder geboren wird, muß er aus der Gnade, die Christus verdient hat, wiedergeboren werden, um vor Gott bestehen zu können. Die Gnade gestaltet den Menschen völlig um; sie ist ein reinigendes Wasser, das die Seele von jeder Unreinheit abwäscht und säubert [78]), ein Feuer, das alle Sündenschlacken ausbrennt und den Menschen in flammender Liebe zu Gott entbrennen läßt [79]), ein von Gott in die Seele fließendes Licht, ein Glanz der Seele, durch den sie Kind Gottes, Braut Christi und Wohnung des hl. Geistes wird [80]). Die gesamte Rechtfertigung des Christen liegt in ihr beschlossen, denn die Gnade vertreibt die Dunkelheit der Sünde wie das Licht die Dunkelheit der Nacht, sie tilgt den Zorn Gottes und versöhnt den Menschen mit ihm [81]). Sie rechtfertigt und heiligt ihn; und zwar ist sie das unmittelbare Formalprinzip der Rechtfertigung [82]), das die Grundlage für die vielen herrlichen Gottesgeschenke bildet, die den Gerechtfertigten so hoch erheben; denn die Gnade ist ein Band, das den Menschen mit Gott selbst verknüpft, sie fließt von Christus dem Haupte

---

[77]) Responsio. C 4b: „...quod Christus sua passione nos redemit et gratiam justificantem nobis meruit, qua nobis peccata remittit, in amicitiam suam recipit et opera nostra bona vitae aeternae meritoria reddit." — Anabaptismus. A 5b: „Non cadit propterea gratia illa iustificans sub merito nostro, alias gratia non esset gratia, ut tradit Apostolus ad Rho. 11; sed sub merito Christi, qui sua passione nobis meruit illam apud deum. Ratione cuius suo sanguine dicitur nos lavisse a peccatis nostris, eo quod illius fusione meruit nobis gratiam mundantem et reconciliantem Deo."

[78]) De fide. E 3a; Anabaptismus. A 4a.

[79]) De fide. E 2b.

[80]) De fide. E 2b; E 4a; vgl. Anabaptismus. C 8a.

[81]) De fide. B 4b; F 2a (Anm. 93); Anabaptismus. D 2a; D 4b; A 4a.

[82]) Anabaptismus. A 5a: „Quo liquet iustificationem hominis formaliter, hoc est per se et immediate, fieri a gratia, quod deus sic iustificat illum." — De fide. D 7a: „(Gratia) capitur proprie pro dono gratificante, quod hominem gratificat deo, iustificat et sanctificat formaliter et immediate, ac instrumentaliter, quoniam illo mediante deus sanctificat auferendo peccatum et recipiendo hominen in amicitiam suam, et adoptando eum in filium dei et in cohaeredem Christi." — Vgl. Responsio. C 2b: „...iustificatio per gratiam iustificantem fiat formaliter et interne qua deus remittit homini peccata et recipit eum in amicum et movet iuvatque eum ad opera bona que per illam accipit ad meritum gloriae. Hanc impii iustificationem solus Deus operatur qui creat gratiam in anima, ut dicit psal. cum inquit: „gratiam et gloriam dabit dominus." Quam et gratis dat, quia citra omne meritum nostrum, alias gratia non esset gratia secundum apostolum, quamvis peccator se ad illam disponere habet per dei auxilium..."

auf alle seine Glieder und verbindet sie aufs engste mit ihm [83]), sie schenkt der Seele den Hl. Geist [84]) und macht den Menschen zum Sohne und Freunde Gottes, zum Miterben Christi [85]). Weiter: die Gnade befähigt den Christen, die Gebote Gottes, besonders die der Gottes- und Nächstenliebe, durchzuführen, die zu erfüllen für die Gnade keineswegs unmöglich ist [86]); sie macht den Glauben und alle Werke des Menschen verdienstlich, aus ihr, als der „radix merendi“ [87]), stammt allein des Menschen Hoffnung auf himmlischen Lohn. Es ist ganz unmöglich, all das von der Gnade aufzuzählen, was der Erfurter Theologe ihr zuschreibt, sonst müßte man große Teile seiner Werke abschreiben, denn er läßt keine Gelegenheit vorübergehen, ohne auf die hohe Bedeutung der „gratia gratum faciens“ hinzuweisen. Von allen Reformationsgegnern kann Usingen geradezu als der Herold der

---

[83]) Liber primus. C 2b: „Mali interea quo mali fuerint non coniunguntur Christo spiritu eo quod coniunctio illa sit per gratiam gratificantem que non compatitur exitialem malitiam.“ — De fide. E 6b: „Qui caritatem informantem retinuerit et conservaverit, coniunctus deo remanet, et deus illi, quia haec est vinculum unionis cum deo, et e diverso, iuxta illud Joh. 15: „Ego sum vitis, vos palmites, qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum.“ Sed per quid manemus in Christo et ille in nobis? nisi per gratiam informantem quae est charitas infusa quam ille tanquam caput influit membris, qua haec foecunda et fructifera facit.“ — Anabaptismus. A 4b: „Accedere ad Deum est accedere ad gratiam, in qua et per quam habetur Deus.“

[84]) Sermo de sancta cruce. A 1b (Anm. 203); Liber tertius. r 2a; De fide. D 7a; E 4a; Anabaptismus. C 8a; E 1a.

[85]) De duabus disputationibus. D 2a: „Quoniam gratia peccatum remittitur, et homo in dei filium adoptatur, propter quod ad Rho. 6. dicitur „gratia dei vita eterna“, eo quod illa delictum remittatur, in amicum dei quis recipiatur, et opera bona vite aeterne meritoria hac reddantur. Hac etenim omnia vivificantur, etiam fides ipsa que sine illa mortua est cum omnibus operibus utcunque bonis.“ — De fide. C 6bf: „Patet, quia gratia gratum faciente remittitur homini peccatum, adoptatur in dei filium, et in Christi cohaeredem. Et hac gratia, tam persona hominis, quam opus eius gratificatur deo, et acceptatur ab eo. Quare hac gratia iustificatur homo immediate a deo, et opus eius iustum redditur iustitia meritoria gloriae sempiternae.“ — Daß der Mensch durch die Gnade zum Freunde und Sohne Gottes und zum Miterben Christi wird, spricht Usingen hundertfach in seinen Schriften aus.

[86]) Gegen Culsamer betont Usingen in der „Responsio“ ausdrücklich, daß auch die Gebote der Liebe mit Hilfe der Gnade erfüllt werden können und erfüllt werden müssen, da nach Christi Wort nur die in den Himmel eingehen können, die die Gebote halten. Responsio. C 2a; vgl. ähnlich Liber tertius. q 1a; De fide. E 1b; Libellus in quo respondet. J 1bff. Die anderen Gebote konnten nach Usingen auch ohne Gnade vor der Erlösung erfüllt werden (Libellus in quo respondet. J 4b); das entspricht seiner Erbsündenlehre!

[87]) Liber primus. C 2b; De fide. A 4b.

heiligmachenden Gnade bezeichnet werden, der mit heiliger Begeisterung immer von neuem ihre Herrlichkeiten preist.

Manchmal könnte es allerdings scheinen, als ob die heiligmachende Gnade zu sehr als ethisch umgestaltende Kraft und zu wenig nach ihrem übernatürlichen Seinscharakter, zu wenig als die Teilnahme bzw. Mitteilung einer neuen, gottähnlichen Seins- und Lebensordnung erfaßt und gezeichnet würde. Das ist vielleicht aus dem Bestreben zu erklären, die ganze Fülle ihrer Wirkungen für den Menschen möglichst klar aufzuzeigen; jedenfalls kann es nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß Usingen die Gnade als ein rein übernatürliches Geschenk ansieht, das dem Menschen und seinen Werken eine ganz neue Würde verleiht. Schon die außerordentlich starke und häufige Betonung der Annahme an Kindesstatt durch Gott und der Aufnahme in seine innigste Freundschaft ist ein deutlicher Hinweis auf das neue, göttliche Leben, das die Gnade vermittelt, und noch deutlicher kommt die Übernatur der Gnade bei den Ausführungen über die guten Werke zum Ausdruck, wo der Verdienstcharakter einzig aus dem durch die Gnade geschenkten neuen Lebensprinzip abgeleitet wird. Daneben finden sich aber auch Stellen, die den übernatürlichen Charakter der Gnade in voller Klarheit aussprechen, z. B. Responsio. C 2 b: „. . . beatitudo celestis patriae est supra naturam hominis; propter quod illam mereri nequit nisi in virtute alicuius doni supranaturalis, quod est gratia, qua misericorditer deus remittit peccata nostra et opera bona facit nobis vitae aeternae meritoria".

Es ist tragisch zu sehen, daß Luthers Ordensbruder und Lehrer, daß derjenige, der ihm von allen katholischen Theologen persönlich und theologisch am nächsten stand, die übernatürliche Kraft der Gnade so klar erkannt und so herrlich verteidigt hat, während Luther ein ganz schiefes Bild vom katholischen Gnadenbegriff hatte. Hätte er in seiner Jugend von Usingen gehört, was die heiligmachende Gnade ist, — vielleicht wäre seine Theologie eine andere geworden!

Zwei Lehrmeinungen Usingens verdienen noch besondere Beachtung: einmal die enge Verbindung, die für ihn zwischen Sündenvergebung und Gnadenmitteilung besteht. Skotus hatte beides getrennt und als zwei voneinander unabhängige Bestandteile der Rechtfertigung nebeneinander gestellt [88]). Der Nominalismus hatte beides völlig auseinander gerissen. Ockam

---

[88]) Vgl. R. Seeberg: „Die Theologie des Duns Scotus," 323 ff; „Dogmengeschichte" III⁴, 666; P. Minges: „Doctrina Scoti" II, 483 ff, bes. 486.

und seine gesamte Schule behaupten, daß die Sündentilgung mit der Gnadeneingießung nichts zu tun habe; beide seien voneinander trennbar [89]). Gott kann nach ihnen die Sünde verzeihen, d. h. die Strafverhaftung als nicht mehr bestehend ansehen, ohne dabei der Seele Gnade einzugießen, wenn das auch nach Gottes tatsächlicher Anordnung (de potentia ordinata) nicht geschieht. Und umgekehrt können rein theoretisch nach nominalistischer Lehre Gnade und Sünde durchaus nebeneinander in der Seele bestehen [90]), da der Habitus der Liebe eine Strafverhaftung nicht unbedingt ausschließt; „Gnade und Sünde sind absolut und ihrer Natur nach einander nicht entgegengesetzt," sagt Gabriel Biel [91]) und mit ihm sagt es die gesamte Schule des „venerabilis inceptor". Hier steht Usingen in schroffstem Gegensatz zu denen, mit denen er seine Sündenlehre gemein hat. Ihm sind Gnade und Todsünde einander ausschließende Gegensätze: die Gnade vertreibt die Sünde, sie kann ihrem Wesen nach mit ihr genau so wenig zusammen existieren wie das Licht mit der Finsternis [92]). Die Sündenvergebung geschieht durch die Mitteilung der Gnade [93]). Aus dieser Grundeinstellung heraus besteht nach seiner Auffassung die gesamte Rechtfertigung in einem einzigen Akt, in dem der Gnadeneingießung, alles übrige tut die Gnade von sich aus. Die Gnade ist das große Geschenk der Taufe, eigentlich ihr einzig wichtiges Geschenk, das sich seinerseits in der reichsten Weise nach verschiedenen Richtungen hin auswirkt.

Das war die eine nominalistischem Denken diametral entgegengesetzte Folgerung Usingens aus seiner Gnadenlehre; die zweite findet sich bei seiner Bestimmung des „Verdienstes"

---

89) Vgl. Feckes: „Biel" 106; G. Ritter: „Marsilius von Inghen" 170.

90) Vgl. Feckes: „Biel" 120.

91) Feckes: „Biel" 50.

92) Responsio. C 3b: „...nec cum gratia stat peccatum sicut nec cum luce tenebra." — Liber tertius. m 3a: „... gratia sanctificans stat cum peccato veniali, sed non cum peccato mortali."

93) De fide. F 2a: „Quapropter adulti ad fidem venientes, dum illam suscipiunt et de peccatis actualibus dolent, consequuntur gratiam baptismalem, qua formaliter et immediate purificantur, quia haec opponitur peccato mortali, sicut lux tenebrae, quorum unum cedit alteri. Et quando dicitur Act. 15. Fide purificans corda eorum, scilicet gentilium ad christianismum venientium, intelligi debet dispositive, quia fide disponuntur ad gratiam, quae formaliter purificat excludendo peccatum, sicut lux tenebram excludit." — De merito bonorum operum. G 2a: „Iustitia nostra sit a solo deo per suam gratiam qua nobis peccata remittit et in amicos recipit." — Liber tertius. q 4a; De duabus disputationibus. D 2a (Anm. 85); Responsio. C 2b (Anm. 96).

(meritum). Dem Schüler Ockams ist die Verdienstlichkeit eines guten Werkes einzig in seiner Annahme durch Gott begründet; Gott aber ist vollständig frei, so daß er auch nur natürlich gute Akte als des Himmels würdig annehmen und mit der ewigen Seligkeit belohnen kann; der Besitz der heiligmachenden Gnade hat an sich damit nichts zu tun [94]); wiederum rein theoretisch, in der bestehenden Ordnung ist auch nach der Lehre des Nominalismus die Gnade zur Anrechnung als Verdienst notwendig [95]). Ganz anders Usingen: die Werke können zwar ohne Gnade ihrer Art nach gut, aber nie verdienstlich sein, erst die Gnadenverbindung mit Christus macht sie verdienstvoll; denn die Himmelsglorie ist etwas streng Übernatürliches, das durch kein Werk eines Geschöpfes verdient werden kann; die Menschen blieben „servi inutiles", auch wenn sie aus sich alle Gebote Gottes halten würden; erst durch das übernatürliche Geschenk der Gnade erhalten die Taten des Menschen den Wert eines Verdienstes für den Himmel [96]).

Von hier aus kann der Augustiner mit voller Berechtigung alle Vorwürfe seiner Gegner bezüglich der katholischen

---

94) Vgl. Feckes: „Biel" 85; G. Ritter: „Marsilius von Inghen" 176.

95) Wie stark „de lege ordinata" auch von Nominalisten die Notwendigkeit der Gnade und die Verdienstlichkeit der Werke allein aus ihr betont wird, so daß auch bei ihnen für das wirkliche Leben in keiner Weise von einer Werkheiligkeit des Christen gesprochen werden kann, dafür ist Beweis Marsilius von Inghen: G. Ritter a. a. O. 176; vgl. Feckes: „Biel" 83 f für G. Biel.

96) Responsio. C 2 bf: „At opera bona que ex illa gratia fiunt ab homine salvant hominem, id est sunt quibus homo meretur gloriam, non quia ab homine fiunt simpliciter, sed quia ex gratia dei libere ab homine fiunt, qua gratia deus facit nobis illa opera meritoria glorie, que ex sua natura non essent talia, ut docet nos Christus, quando Luce 17. dicit discipulis „Cum feceritis omnia que precepta sunt vobis, dicite servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus" ac sic dicit non ex vobis facta vestra meritoria sunt vobis, sed ex mea gratia... Et ratio est, quod beatitudo celestis patrie est supra naturam hominis, propter quod illam mereri nequit nisi in virtute alicuius doni supranaturalis quod est gratia qua misericorditer deus remittit peccata nostra et opera nostra bona facit nobis vite eterne meritoria..." Dieser Gedankengang mit seiner Begründung ist derselbe wie ihn Thomas in S. th. II, I, 109 hat. — De fide. B 1 b: „Est gratia gratumfaciens et iustificans formaliter, quia sine illa deus non acceptat personam hominis in suam amicitiam. Nec opus eius ad meritum gloriae, quantumvis bonum hoc fuerit de genere." — Vgl. noch die sehr schöne Stelle Liber tertius. q 3 af; De duabus disputationibus. D 2 a (Anm. 85); häufig kehrt dieser Gedanke auch wieder in Libellus in quo respondet. z. B. C 3 b; D 1 a; F 4 b; bes. G 1 a; B 4 a: „Meritum nostrum ex merito illius (scl. Christi) meritum est et non aliunde, propterea quod gratiam nobis Christus meruit, ex qua dum bona operamur meritorie operamur."

Werkgerechtigkeit abweisen, denn wenn der Satz: Jeder zum Vernunftgebrauch gelangte Christ muß gute Werke verrichten, um sich den Himmel zu verdienen, von Usingen unbedingt verteidigt wird, so wird er dabei nicht müde, immer wieder zu betonen, daß die Werke als solche keinen Wert haben, und daß sich kein Christ auf sie um seiner eigenen Bemühungen willen verlassen darf; Gottes Gnade allein, in der sie gewirkt werden, macht sie vor Gott wohlgefällig und läßt sie von Gott als verdienstlich angesehen und angenommen werden [97]). Auch Usingen kennt, ähnlich wie die gesamte nominalistische Schule, eine Akzeptation des Menschen und seiner Werke durch Gott, aber bei ihm liegt dieser Annahme das Vorhandensein der Gnade, also eine wahre Realität zugrunde, während für die Nominalisten sonst nur Gottes unbeschränkter Wille der Grund für die Annahme als Verdienst war. Hier liegt wiederum ein wesentlicher Unterschied vor; denn nach dem Erfurter ist dem Menschen erst durch die Gnade die Möglichkeit zu wirklichen Verdiensten gegeben [98]), aber die in der Gnade gewirkten Werke haben um der Gnade willen wirklich Anspruch auf göttlichen Lohn; der echte Nominalist dagegen sah die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnade nicht ein, weil ihm die Menschennatur auch nach der Sünde noch gut erschien, konnte andererseits aber auch nie einen Anspruch auf Lohn anerkennen, da eine solche Behauptung der Freiheit Gottes widersprochen hätte [99]).

---

[97]) Liber secundus. D 2b: „Quod opera mandatorum dei nec ex se nec ex nobis sunt meritoria glorie, sed ex conventione et pacto dei, qui sua gratia ex qua fiunt facit illa nobis sic meritoria in hoc quod acceptat ea ad meritum gloriae, que est supra naturam hominis." — Responsio. C 4bf: „... quod Christus sua passione nos redemit et gratiam iustificantem nobis meruit qua nobis peccata remittit, in amicitiam suam recipit et opera nostra bona vite eterne meritoria reddit, que opera nostra sunt in quantum a libero arbitrio procedunt, dei autem prout ex gratia fiunt, qua datur eis meritoria esse ex pacto et conventione nobiscum facta ex denario diurno, Math. 20. Et quod deus dat nobis illa opera meritoria esse, igitur ex dono dei meremur operibus nostris." — De fide. H 5b: „Opera nostra bona ... nec ex se nec ex nobis sunt meritoria gloriae, sed ex deo qui gratia acceptat illa ad tale meritum, facitque haec sua gratia sic nobis meritoria esse." — Vgl. Sermo de sancta cruce. C 3a; Liber tertius. g 3aff. — Eine ganz ähnliche Lehre trägt über die guten Werke Marsilius von Inghen vor: G. Ritter: „Marsilius von Inghen" 175—178.

[98]) Liber tertius. g 1a.

[99]) Als echter Nominalist will Usingen auch in seinem System Gottes Freiheit unbedingt wahren; er betont daher mehrfach, daß Gott freiwillig dem Menschen seine Gnade schenkt und die mit Hilfe der Gnade gewirkten Werke als verdienstlich annimmt, daß er es nur

Diese überaus starke Betonung des Gnadenhabitus bei dem Ordensbruder und Lehrer des Reformators, die im schärfsten Gegensatz steht zu der Schule, von der er vieles übernommen hat und aus der er hervorgegangen ist, ist sicherlich von nicht geringer Bedeutung. Leider ist es nicht möglich nachzuprüfen, ob seine Lehre auch schon vor dem Kampfe gegen die Reformation so klar vorlag, da wir aus vorreformatorischer Zeit theologische Schriften von Usingen nicht besitzen. Da sich jedoch bereits in der „Responsio", seiner ersten theologischen Schrift, die Grundthesen seiner Theologie und fast alle ihre Folgerungen in besonderer Klarheit vorfinden [100]), muß mit Sicherheit angenommen werden, daß er seine Ansichten über Sünde und Rechtfertigung nicht erst in den zwanziger Jahren entwickelt oder gar aus der Notwendigkeit des Kampfes heraus umgeformt hat; in diesem Falle wäre wenigstens in den ersten Schriften ein gewisses Suchen und Schwanken unvermeidlich gewesen, zumal sich sein Sündenbegriff mit seiner Lehre von der Sündentilgung nicht vertragen will. Faßt man die Sünde als bloße Schuld- und Strafverhaftung, dann ist der Nominalismus einzig konsequent in der Behauptung, Sündentilgung bestehe allein in der Aufhebung dieser Verhaftung, also in einem rein äußerlichen, nicht innerlichen Gerechtwerden; Usingens innere Umgestaltung durch die Gnade hat bei dieser Sündenfassung eigentlich keinen Platz. Daß er trotzdem beides wie selbstverständlich nebeneinander setzt, daß er diese ihm eigentümliche Mischung überall mit größter Sicherheit vorträgt, spricht dafür, daß es sich hier um eine schon lange feststehende Überzeugung handelt.

## III. Glaube und Gnade.

Wie gelangt der einzelne Mensch zur Gnade? Usingen unterscheidet bei Beantwortung dieser Frage zweierlei: die Vorbereitung des Sünders und die Mitteilung der Gnade. Aufnahmefähig wird der Mensch für die Gnade durch den Glauben, mitgeteilt wird sie ihm durch die Sakramente [101]).

---

tut „ex pacto et conventione nobiscum facta ex denario diurno, Math. 20." (Responsio. D 1a; vgl. Liber secundus. D 2b).

[100]) Die vielen Zitate aus dieser Schrift in den bisherigen Ausführungen dürften dafür genügender Beweis sein.

[101]) Anabaptismus. G 5a: „Ad deum fide acceditur et sine fide impossibile est placere Deo, ad Heb. 11. Quia per fidem venitur in gratiam, qua quis placet Deo, et illa gratia datur in baptismate. Quare baptismus praerequirit fidem vel ecclesiae vel

Nach göttlicher Anordnung liegt der Zugang zur Gnade für den Sünder im Glauben, ohne den niemand zu Gott kommen und Gott gefallen kann. Dunkel wurde der Glaube schon den Stammeltern im Paradies geoffenbart [102]); durch seine Annahme und durch ihre Reue, die sie in ihren Opfern kundtaten, erlangten sie und die vor Abraham lebenden Geschlechter Gottes Gnade und damit die Verzeihung der Erbsünde und ihrer persönlichen Sünden. Abraham und die Propheten erhielten deutlichere Kunde vom Erlöser und bekannten ihren Glauben an ihn in der Beschneidung, die als einziges Zeichen des Alten Bundes ex opere operato die heiligmachende Gnade verlieh und so die Erbsünde tilgte [103]), — nur den Himmel öffnete sie noch nicht, da der Lösepreis der Erlösung noch nicht gezahlt war. Die israelitischen Frauen und alle, die vor der Beschneidung starben, sowie die Heiden konnten auch weiterhin ohne Beschneidung durch den bloßen Glauben an den kommenden Erlöser, den sie — zum Teil wenigstens — durch Opfer bekundeten, gerechtfertigt werden [104]). Seit Christi Taufe und seit der Verkündigung des Evangeliums wird der Glaube bei der Taufe vom Empfänger selbst oder von seinen Paten bekannt. Wer des Glaubens an Gott und an den Erlöser fähig ist, kann ohne ihn die Taufgnade nicht empfangen [105]), denn er ist die nächste Vorbereitung auf den Empfang der Gnade; zu ihm muß noch die Reue über die persönlichen Sünden hinzutreten [106]); den Kindern, die des Glaubens noch nicht fähig sind, genügt der

---

personae baptizandae, loquendo de fide actuali.“ — Liber primus. A 2b: „. . . rectam tenet fidem per quam accessus est ad deum. Et sine qua deo placere apostolus ad Heb. 11 dicit impossibile. Per quam etiam ingressus est in vineam domini que praedicta est ecclesia dum quis illam profitetur per se vel per alium in baptismate.“

102) De fide. E 8b; Anabaptismus. A 4b; A 5b; D 7a.

103) Auch das geschah nur im Hinblick auf Christi Verdienste: Anabaptismus. A 7b: „Et ob intuitum passionis Christi praevisae, data est gratia reconcilians et gratum faciens tempore legis naturae et scriptae, ratione cuius agnus Dei, ut habeat apostolus,ab initio mundi dicitur occisus, secundum praevisionem scilicet et Dei patris ordinationem.“

104) Anabaptismus. A 6a — B 3b; G 1bf; De fide. F 1af.

105) De fide. F 2a: „Sunt adulti usum rationis habentes. Et hii tenentur ad fidem actualem in baptismate suo, quia sine illa ficte accederent et sic gratiam baptismalem non consequerentur.“ — De duabus disputationibus. E 1b: „Fidem autem hanc in baptismate profitemur et protestamur, eo quod baptismus tradatur in fide ecclesiae quam baptizatus profitetur, vel per se vel per patrinum suum.“ — Liber tertius q 1b; Anabaptismus. B 4af; G 5bf.

106) De fide. F 2a (Anm. 93); Responsio D 2bf; Anabaptismus. C 2a.

Glaube der Kirche zur Erlangung der Gnade, doch müssen sie ihn sich aneignen, sobald sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind [107]).

## § 1. Im Kampf gegen verkehrte Lehren.

Usingen müht sich sehr um eine klare Bestimmung des Glaubensbegriffes, die er bei seinen Gegnern vermißt [108]). Er unterscheidet zwischen dem „eingegossenen Glauben" (fides infusa) und dem „erworbenen Glauben" (fides acquisita) [109]). Der erste ist ein reines Gottesgeschenk und wird bei der Taufe dem Empfänger von Gott zusammen mit den Tugenden der Hoffnung und der Liebe mitgeteilt, er kann also nie zur Vorbereitung des Menschen auf die Gnade gehören [110]). Die „fides acquisita" dagegen beruht zu einem großen Teil auf der Tätigkeit des Menschen, ist sie doch die Zustimmung des Menschen zur Offenbarung, näherhin zum Evangelium, überhaupt zu dem, was wahr ist. Das ist in erster

---

[107]) De fide. F 1b: „Sunt infantes et nondum usum rationis habentes. Et hii baptizantur in fide ecclesiae, que eis sufficit ad consecutionem gratiae in baptismate, qua gratia expiantur ab originali macula. Non enim tenentur ad propriam fidem habendam, cum eam nondum habere possint per naturam, quia deus neminem obligat ad impossibile. . . . Quam discere habent quamprimum venerint ad usum rationis." — Anabaptismus. D 5a: „Sed quia parvuli infantes per aetatem non possunt habere fidem illam, ideo sufficit illis fides ecclesiae, quam profitentur ore patrinorum. Cum autem ad usum rationis venerint, tenentur illam discere ex auditu verbi dei, et sic actualiter credere." — Vgl. De tribus . . requisitis. B 4b: „Si autem infans ante usum rationis post baptismum moritur, solo Christi merito salvatur. Quare quando usum habuerit, in fide instruendus est et ad illam admonendus et inducendus." — Vgl. Anabaptismus. D 8b f.

[108]) Er wirft seinen Gegnern einmal vor, daß sie selbst nicht wüßten, was sie unter „fides" verständen, denn heute meinten sie das Gegenteil von dem, was sie gestern behauptet hätten: Anabaptismus. F 8b f.

[109]) Anabaptismus. D 4a.

[110]) Anabaptismus. D 5b: „Fides infusa quae infunditur in baptismate est merum Dei donum, at illa non acceditur ad baptismum, sed acquiritur in baptismate. Fides autem actualis, qua acceditur ad baptismum, non est merum Dei donum, sed est per humanum intellectum et voluntatem cum adiutorio Dei. Quia est cognitio adhaesiva credibilium, quibus nemo assentit nisi volens; in arbitrio namque est hominis an credere velit necne, quae ecclesia credit; quod qui non videt, vel caecus est vel dementia laborat. Et fides illa, licet adiutorio et cooperatione Dei habeatur, non tamen est merum et purum Dei donum. Est etenim ex auditu verbi Dei, cui nisi cooperetur Deus interne, non creditur actualiter, . . ." — Vgl. Anabaptismus. D 4b. — De fide. C 2a: „. . . fides infusa cum spe et caritate. Quia ista sunt mera dona Dei, quae creat Deus in anima sine cooperatione hominis."

Linie eine Tat bzw. eine Haltung des Verstandes [111]). Von diesem Glauben an die Heilstatsachen, d. h. von der Zustimmung zu den Glaubenssätzen unterscheidet sich ganz wesentlich das Vertrauen auf Gott und seine Barmherzigkeit. Die „fiducia in divinam misericordiam" ist eine Folge des Glaubens und wird als Disposition bei einem Menschen verlangt, der von Gott etwas erlangen möchte; sie ist in erster Linie eine Sache des Willens und der Hoffnung, nicht des Verstandes und des Glaubens [112]).

Welcher Glaube ist nun Grundlage der Rechtfertigung? Die „fides acquisita", die Zustimmung des Menschen zu den Offenbarungswahrheiten [113]), das steht für Usingen fest. Hier aber setzt der Hauptkampf der Wiedertäufer ein: da Christus zum Empfange der Taufe den Glauben verlangt, darf niemand getauft werden, der nicht selbst glaubt. Usingen begnügt sich demgegenüber meist mit dem Hinweis, daß bei der Kindertaufe eben die Kirche durch ihren Glauben den persönlichen Glauben des Kindes ersetzt, bis es selbst in der Lage ist, persönlich die geforderte Zustimmung zur Offenbarung zu geben; und das genügt, denn es kann niemand zu etwas verpflichtet sein, dessen er nicht fähig ist. Bei der Begegnung Christi mit dem kanaanäischen Weibe (Matth. 15, 21 ff) verhilft der Glaube der Mutter der Tochter zur Heilung; warum soll nicht ebenso der Glaube der Braut Christi den Kindern bei der Taufe helfen, durch die diese in die Kirche ein-

---

111) Anabaptismus. D 5b (Anm. 110); Anabaptismus. F 7a: „. . . ipse concedis parvulos rationem non habere. Quam si non habent, dic quaeso, quomodo credibilibus assentire possint, nam credere est assentire, assentire autem est actus intellectus, . . ." — Liber tertius. n 3b: „. . fides est assensus eorum que scriptura tradit credenda: qui assensus est cognitio adhesiva: . . ." — De fide. A 3bf: „(Fides) capitur pro actu credendi veritati credibili, hoc est, pro assensu veritatis credibilis, vel etiam pro habitu credendi seu assentiendi credibilibus." — Vgl. Responsio. D 3b; De merito bonorum operum. B 4b.

112) De fide. B 2b; Responsio. D 3b: Dem Gegner, der behauptet, der Glaube sei „fiducia in divinam misericordiam", hält Usingen vor: „Sibi ipsi contradicit. Quoniam ante definitionem fidei dixit, Non sufficere hominem fidem 12 articulorum sed et aliorum que in evangelio continentur. Jam quero ex illo an fides illorum sit fiducia in divinam misericordiam et non pocius credulitas et assensus illorum que sunt vera." — De fide. D 2a: „Liquet fiduciam in dei promissionem et eius misericordiam facere ad impetrationem et consecutionem petitorum et misericordiae dei, at nihil ibi dicitur de iustificatione quae inchoative est per fidem veritatum theologicarum." — Vgl. N. Paulus: „Usingen" 68.

113) Anabaptismus. D 2b: „Concedunt ergo catholici fidem, in qua fit baptizatio, esse ex auditu verbi Christi." — Vgl. Anabaptismus. D 5b (Anm. 110).

treten [114])? Einen weiteren Grund für die Berechtigung der Kindertaufe sieht der Augustiner darin, daß Christus gekommen ist, alle zu retten, daß man also die Kinder nicht von der Taufe ausschließen darf, da sie das einzige Heilmittel gegen die Erbsünde ist [115]); manche Erzählungen der hl. Schrift machen es zudem wenigstens wahrscheinlich, daß auch die Apostel Kinder getauft haben [116]). Als weitaus wichtigster Grund erscheint jedoch die Praxis der Kirche, die von Christus den Geist der Wahrheit erhalten hat und deshalb mit unfehlbarer Sicherheit den Weg der Wahrheit geht [117]).

Die Angriffe der Wiedertäufer trafen die Lehre der Reformatoren in derselben Weise, wie sie die Kirche trafen. Luther suchte ihnen mit der Behauptung zu begegnen, daß die Kinder den Glauben von Gott eingegossen erhielten, wenn sie ihn auch äußerlich nicht bekennen könnten, denn der Glaube sei ein reines Geschenk Gottes, zu dem menschliche Tätigkeit völlig unnötig sei; nur ein solcher von Gott eingegossener Glaube sei die genügende Disposition zum Empfange der Taufe. Zum Beweis wies Luther u. a. auf Johannes hin, der bereits im Mutterschoße an Christus glauben und ihn erkennen

---

[114]) Anabaptismus. D 5 a. — Soweit ich sehe, ist das die einzige Stelle, in der Usingen auf eine Begebenheit der hl. Schrift hinweist, nach welcher der Glaube eines Menschen einem anderen zum Heile war; in der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts werden den Wiedertäufern gegenüber noch eine ganze Reihe weiterer Szenen aus den Evangelien angeführt, aus denen derselbe Tatbestand herausgelesen wird, — nicht immer zu Recht! Es handelt sich meist um folgende Ereignisse: Die Heilung des Gichtbrüchigen Mc. 2, 1 ff (Matth. 4, 1 ff), die Bitte des Hauptmannes von Kapharnaum (Matth. 8, 5 ff), die drei Totenerweckungen des Jünglings von Naim, der Tochter des Jairus und des Lazarus, die Heilung des mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 14 ff), die Bitte des hl. Petrus um Heilung seiner Schwiegermutter (Mc. 1, 29 ff). Eine zeitgenössische Zusammenstellung der meisten dieser Stellen findet sich bei dem Wiener Bischof Johann Fabri in seinem Werk: „Doctoris Joannis Fabri adversus Doctorem Balthasarum Pacimontanum Anabaptistarum nostri saeculi primum authorem orthodoxae fidei catholica defensio." Leipzig (Melchior Lotter) 1528 S. 8 b f. Ähnlich auch in der Schrift desselben Verfassers: „De fide et bonis operibus" Köln (Peter Quentel) 1537 S. A 3 a f.

[115]) Anabaptismus. D 2 a — D 3 a. — Den Gedanken, daß auch die Kinder getauft werden müssen, weil die Taufe das einzige Heilmittel gegen die Erbsünde ist, stellt in etwas anderer Färbung als Usingen Melanchthon gegenüber den Wiedertäufern sehr stark in den Vordergrund; z. B. Corpus Reformatorum. 21, 473 f und 858 f; vgl. auch seine Apologie der Augsburger Confessio („Bekenntnisschriften" 247).

[116]) Anabaptismus. D 3 a f.

[117]) Anabaptismus. D 4 a.

konnte [118]). Dagegen nimmt Usingen energisch Stellung [119]). Wenn schon alle durch die Eingießung des Glaubens im Besitze des vollen Glaubensinhaltes sind, wozu, so fragt der Erfurter seinen Wittenberger Ordensbruder, sind dann noch Predigt, wozu noch Gottes innere Hilfen und Erleuchtungen zum Glauben notwendig [120])? Nein, der zum Empfang der Taufe erforderliche Glaube ist der aktuale, persönliche Glaube, der nach dem Apostel (Röm. 10, 17) aus dem Hören kommt, der also kein reines Gottesgeschenk ist [121]). Johannes der Täufer kann nicht als Beweis für die Allgemeinheit gelten, da er von Gott besonders begnadigt war: „Quod autem per privilegium uni datur, non est omnibus tribuendum [122])."

Noch viel mehr Anstoß als an diesem Irrtum Luthers nimmt Usingen daran, daß der Reformator dem Glauben im Rechtfertigungsprozeß eine ganz falsche Stellung zuweist, daß er behauptet: der Glaube rechtfertigt den Sünder. Der Satz vom rechtfertigenden Glauben ist einer der von Usingen am stärksten bekämpften Sätze der Neugläubigen. Doch richtet sich sein Kampf nicht gegen Luther selbst, sondern gegen ziemlich unbedeutende Anhänger der neuen Lehre, die die Grundgedanken der Wittenberger Theologie selbst z. T. nicht richtig begriffen hatten. So kennt zwar Johannes Culsamer, ein abgefallener Weltpriester und eifriger Prediger der neuen Lehre in Erfurt, einer der heftigsten Gegner Usingens [123]), die Gnaden g e s i n n u n g Gottes gegenüber dem Sünder neben dem Glauben des Sünders als Bestandteil der neuen Rechtfertigungslehre und verwertet diesen Gedanken auch in seinen

---

[118]) Solche und ähnliche Gedanken finden sich bereits 1518 in einer Disputation (WA. 1, 632), dann aber besonders in den Schriften des Jahres 1520, in der „Disputatio de fide infusa et acquisita" (WA. 6, 85 f und 6, 88—98), in der „Assertio omnium articulorum" (WA. 7, 102) und ausführlich in „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" (WA. 6, 538). Auch in den späteren Jahren bleibt sich Luther in diesem Lehrpunkte treu: vgl. z. B. WA. 26, 156; 27, 49 f; 30 I, 192 („Großer Katechismus").

[119]) Besonders in der Schrift „Anabaptismus".

[120]) A n a b a p t i s m u s. D 8a: „Et si omnes essent theodidacti hoc est docti seu docibiles Dei per infusionem fidei, ad quid esset necesse praedicari verbum Dei, ex cuius auditu apostolus dicit esse fidem, concurrente interna illuminatione et adiutorio ad assentiendum credibilibus?"

[121]) A n a b a p t i s m u s. D 2b (Anm. 113); D 5b (Anm. 110); F 8a; De fide. A 4a; C 2a.

[122]) Anabaptismus. D 7af; vgl. F 7a ff.

[123]) Die Schriften Responsio, Liber primus, Liber secundus, Liber tertius sind gegen ihn gerichtet; über den Kampf zwischen beiden vgl. N. P a u l u s: „Usingen" 42 ff.

Schriften [124]), aber das umwälzend Neue daran, daß nämlich die Rechtfertigung des Sünders „formaliter" eben in dem „favor Dei" besteht, und nicht in irgendeiner dem Menschen inhärierenden Qualität, das kommt in seinen Schriften nicht klar zum Ausdruck. Für ihn sind Glaube und Gnade in dem Sinne dasselbe oder wenigstens untrennbar miteinander verbunden [125]), daß der Glaube als Rechtfertigungsprinzip nur an die Stelle der skotistischen „caritas" tritt; sonst bleibt im Grunde alles beim alten. Usingen hat Luther noch weniger verstanden und kämpft eigentlich nur gegen diese Gleichsetzung von Gnade und irgendeiner Art von Glauben [126]); damit trifft er aber die Reformatoren überhaupt nicht! Von Bedeutung — zwar weniger für die Zurückweisung Luthers, als für seine eigene Theologie — sind dabei nur zwei allgemeine Gedanken, die er gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben anführt: 1. Der Glaube des Menschen ist und bleibt ein Akt des Menschen, auch wenn er nur unter besonderem Beistande Gottes zustande kommt; ein solcher Glaube kann aber unmöglich rechtfertigen, da die Rechtfertigung allein durch Gott erfolgt [127]) und der Mensch in keiner Weise daran beteiligt ist [128]). Der Hauptgrund gegen eine Rechtfertigung

---

[124]) Eyn wiederlegung Joannis Cullsamer. A 4a.

[125]) Eyn wiederlegung Joannis Cullsamer. B 2a: „Nun sich do, lieber Using, warumb du geleuckent hast, das der glaub gerecht mache, unnd hast underscheyden zwischen dem glauben und der gnad, da doch gantz keyn unterscheyt ist, oder sein mag: wan wo da ist der glaub, da ist auch die genad, und wiederumb, wo da ist genad ist auch glaub." — Adversus magistri nostri Bartholomaei de Usingen impudentem libellum Jo. Cullsameri confutatio. E 4a: „Quia fidem sine gratia esse non posse asserui nec gratiam sine fide. Et ubicumque fides sit ibi et gratia. Nec tamen ego fidem et gratiam eandem rem asserui, ut false mihi imposuisti: Nisi de gratia iustificante intelligas (qualis non est prophetia) quam et cum fide eandem plane rem asserere non dubito." — Vgl. noch C 3af.

[126]). Responsio. D 3a; Liber tertius. e 3a; h 2a; n 3a; u 1a; De tribus . . . requisitis. B 3af; De fide. E 7af. — Dieses Mißverständnis erscheint heute fast unbegreiflich, und doch hat selbst ein so scharfsinniger Theologe wie Salmeron auf dem Trienter Konzil Luther in ganz ähnlicher Weise mißverstanden (vgl. H. Rückert: „Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil" 145f).

[127]) Responsio. C 3a: „Quia fides actualis actus est hominis, ergo non iustificat ipsum, eo quod impii iustificatio sit a solo deo." — Liber tertius. s 4b; De fide. E 7b.

[128]) Usingens Kampf gegen Culsamers Gleichsetzung von Gnade und Glauben befaßt sich ausschließlich mit dem aktualen Glauben; da ist der obige Beweis zwingend. Culsamer wurde dadurch zu der Behauptung veranlaßt, auch dieser Glaube sei ein reines Gottesgeschenk (in seiner Schrift: „Adversus Magistri nostri Bartholomei Usingi impudentem libellum"). In seiner Antwort (Liber tertius. e 3a)

durch den Glauben liegt für den Erfurter in der Tatsache, daß der Glaube auch neben der Todsünde im Menschen bestehen bleiben kann, ja daß selbst die Dämonen ihn noch besitzen [129]). Daß das Rechtfertigungsprinzip aber nicht zugleich mit der Sünde in der Seele existiert, ist für Usingen eine Grundwahrheit, auf der seine gesamte Rechtfertigungslehre beruht. Während der erste Satz nichts gegen Luther besagt, da nach ihm der Glaube ja eben das große Gottesgeschenk ist, ist im zweiten Satz seine Gnadenlehre von Usingens Standpunkt aus schlagend abgelehnt, — aber eben nur von Usingens Standpunkt aus; denn nach den Reformatoren besteht das von Gott dem Menschen mitgeteilte Gnadengeschenk der Erneuerung doch neben der Sünde in der Seele des Gerechtfertigten [130]). Um gegen diese Grundthese etwas Entscheidendes sagen zu können, hätte Usingen Luthers neuen Gnadenbegriff richtig sehen und seinen Sündenbegriff klären und richtigstellen müssen; da in seinem Schrifttum beides fehlt, kann er auch die neue Rechtfertigungslehre nicht endgültig überwinden.

## § 2. Der Glaube als Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Im Kampf gegen seine Gegner erweist sich Usingen als wenig glücklich und erfolgreich; um so klarer und geschlossener erscheint dafür der Aufbau seiner eigenen — der katholischen — Auffassung. Formal rechtfertigt den Sünder

---

führt Usingen dagegen an: Dann müßten ja alle, denen das Evangelium gepredigt würde, auch wirklich glauben, denn Gottes Heilswille sei ganz allgemein; viele lehnten aber den Glauben ab: ein Beweis dafür, daß er eine Tat menschlicher Verantwortung sei, nicht nur ein Gottesgeschenk. Nur an ganz wenigen Stellen kommt er auf den Gedanken, daß der Gegner bei seiner Gleichsetzung von gratia und fides die „fides infusa" meinen könne, und glaubt, diese Möglichkeit aus 1. Kor. 13, 13 widerlegen zu können: danach ist die caritas von der fides zu unterscheiden und die Liebe als „das Größte" anzusehen, also kann nur die Liebe mit der Gnade identisch sein! (De fide. E 7 a; Responsio. C 3 a; vgl. Liber tertius. h 2 a). Culsamer antwortete auf diese Ausführungen nochmals mit ähnlich zwingenden Gründen. — Ob einer von beiden im Ernst glaubte, mit solcher Gedankenführung den Gegner zu überzeugen?

[129]) Liber tertius. t 1a: „. . qui credit iustus est: quod falsum esse constat in multis, quia demones credunt et contremiscunt. Jaco. 2. Et fidelis qui peccatum mortale ut fornicationis incidit, adhuc credit quod ante crediderat, sed propterea, non est iustus, gratiam enim amisit quae formaliter iustificat. . ." — Vgl. Liber primus. D 3 a; De fide. A 6 a.

[130]) z. B. Rom. Glosse 7,19 (Ficker, Glosse 66); Rom. Schol. 4,7 (Ficker, Scholien 105; 108 f); — WA. 2, 47; 146 f; 414 f; 729 f; 8, 106 f; 40 I, 364 ff.

allein die Gnade, das war der wichtigste Satz seiner Gnadenlehre — und im Kampfe gegen Luther fügt er hinzu: die Gnade rechtfertigt den Sünder, nicht der Glaube [131]). Trotzdem behält der Glaube für die Rechtfertigung seine fundamentale Bedeutung [132]), denn er ist die unerläßliche Vorbereitung eines jeden Sünders auf den Empfang der Gnade, da er die Grundlage alles Guten und der Beginn des Heiles ist [133]). Im Glauben sagt der Mensch zu den Offenbarungswahrheiten, die ihm die Kirche darbietet, ja und tritt so bereits in eine gewisse Verbindung mit Gott, die noch enger wird, wenn die aus dem Glauben geborene Liebe hinzukommt, mit der er sich vom eigenen Ich ab- und Gott wieder zuwendet. Wird diese Liebe so groß, daß er Gott über alles liebt und ihn um keines geschaffenen Gutes willen wieder verlassen würde, so ist der mit solcher Liebe verbundene Glaube „die unmittelbare Disposition für die Gnade" (immediata dispositio ad gratiam) [134]), d. h. Gott schenkt in demselben Augenblick, in dem die Liebe diese Höhe erreicht, die heiligmachende Gnade und macht dadurch den Glauben zum lebendigen Glauben, von dem man dann sagen kann, daß er die Herzen der Menschen reinige (Apg. 15,9) und daß er die Sünder rechtfertige [135]). Bei solchen und ähnlichen Sätzen der hl. Schrift ist immer nur an den durch die Gnade lebendigen Glauben zu denken, der vermöge der mit ihm verbundenen heiligmachenden Gnade die Rechtfertigung bewirkt, nicht aus sich selbst [136]); ohne die Gnade bleibt er „tot" und

---

131) Besonders eingehend z. B. De fide. C 2bff.

132) Wie wichtig der Glaube ist, führt Usingen besonders eingehend unter Anführung vieler Schriftstellen Anabaptismus A 6bf aus.

133) De fide. C 6b; D 1a; Liber primus. D 2b: „Fides dispositio est necesario previa iustificatione que fit per gratiam."

134) Responsio. C 3a.

135) De fide. C 2bff: „Notandum est, fidem actualem in deum dicere duos actus duarum potentiarum, scilicet intellectus et voluntatis. Per quos actus homo exit se, et transit in deum totus, ita quod per nihil aliud im- / mediatius et intimius uniri potest ei, quare sunt proxima dispositio ad acquirendam gratiam gratum facientem, et formaliter iustificantem . . . De credere, quia illud est actus adhaesivus intellectus cum captivatione eius in obsequium Christi et ecclesiae . . . De diligere, quia illud est actus affectus seu voluntatis, quo homo avertitur a se ipso, et ab omnibus aliis / rebus creatis ad deum, praeferendo illum in amore omnibus . . . Quare immediate et in eodem tempore quo fides illa habetur, format et vivificat eum deus gratia iustificante, ratione cuius fides purificare dicitur corda hominum, Act. 15. remittendo eis peccata, et accipiendo in amicitiam suam."

136) De merito bonorum operum. G 1a: „Nos concedimus solam fidem in Jhesum Christum iustificare hominem coram deo, loquendo de fide viva, que ratione gratie qua vivit formaliter

nützt dem Sünder nichts [137]): „dico iuxta catholicam doctrinam fidem iustificare antecedenter et dispositive, gratiam autem existenter et formaliter, opera vero consequenter et contemplative“ [138]).

Wenn nun auch der echte und feste Glaube des Sünders in Verbindung mit seiner natürlichen Gottesliebe von Gott unweigerlich mit der Mitteilung der heiligmachenden Gnade gekrönt wird, so bleibt diese Gnadenmitteilung doch wirkliche Gnade. Der Mensch hat trotz all seiner Vorbereitung keinen Anspruch auf ihren Besitz gewonnen, hat sie sich nicht verdient, denn niemand kann sich durch ein Werk dieser Welt etwas Übernatürliches, wie die Gnade es ist, verdienen. Gott will, daß der Mensch von sich aus tut, was in seinen Kräften steht, um sich auf die Gnade vorzubereiten, und er gibt auch jedes Mal seine Gnade, wenn der Mensch das getan hat, aber er bleibt trotzdem darin frei und gibt sie in jedem Falle „gratis et pro nihilo“ [139]).

In Usingens Behauptung, daß Gott jedes Mal die heiligmachende Gnade gibt, wenn der Glaube und die selbstlose Gottesliebe einen bestimmten Grad erreicht haben, setzen sich alte nominalistische Gedanken durch, nach denen Gott niemandem die heiligmachende Gnade vorenthält, der ihn über alles liebt; ähnlich wie Usingen behaupten die Lehrer des Nominalismus, daß Gott unweigerlich seine Gnade gibt, wenn der Mensch den höchsten Grad der Liebe erreicht hat [140]). Der Glaube spielt dabei allerdings eine mehr untergeordnete Rolle; er ist die Grundlage dieser Liebe, aber nicht er, sondern die Liebe steht im Vordergrund der ganzen Vorbereitung; bei Usingen ist es umgekehrt: bei ihm ist der Glaube die Hauptsache, und der Liebe wird zum Schluß nur kurze Erwähnung getan. Entweder sind in diesem Punkte

---

iustificat, et non se sola.“ — Liber primus. A 2b: „(Recta fide) simul purificantur corda hominum ad ecclesiam venientium. Quod dispositive est accipiendum quum sine illa communi lege nulli detur gratia que formaliter purificat, eo quod per illam et non per nudam fidem fiat remissio peccatorum et reconciliatio cum deo, quibus quis ponitur ad statum merendi glorie.“

137) Anabaptismus. E 2a.

138) De fide. C 6b.

139) De fide. F7af: „Insuper dico, quod quantumvis disposuerit se homo ad gratiam, adhuc gratis illa dicitur dari et pro nihilo, alias non esset gratia. Cuius ratio est, quia nullum temporale de condigno meretur eam; vult tamen deus, ut homo faciat quod in se est pro dispositione ad illam.“ — Vgl. Responsio. C 2b (Anm. 82); Libellus in quo respondet. D 1b; F 4b; Anabaptismus. A 5b; D 6a.

140) Vgl. Feckes: „Biel“ 37.

Gedanken Augustins lebendig, oder aber diese Betonung des Glaubens ist aus den Schriften der Reformatoren in das Gedankengut des Gegners übergegangen.

### § 3. Die aktuelle Gnade bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

In einem wesentlichen Punkt unterscheidet sich Usingen jedoch auch hier von der Lehre, die man gemeinhin seiner Schule nachsagt; während nämlich manche „Modernen", und zwar die berühmtesten, die vorbereitenden Akte des Sünders auf die Gnade allein aus den menschlichen Kräften gewirkt sein lassen [141]), behauptet der Erfurter Augustiner, daß ein Glaube und eine Liebe, wie sie zur Gnadenmitteilung notwendig seien, vom Menschen „ex puris naturalibus suis absque speciali adiutorio dei" nicht geleistet werden können [142]). Die Glaubenslehren übersteigen zum großen Teil die natürliche Fassungskraft des Menschen, besonders aber erschwert die Konkupiszenz, die ihn immer wieder zu ungeordneter Eigenliebe führen will, eine echte Gottesliebe über alles; soll beides wirklich im höchsten Maße vorhanden sein, muß Gott dabei helfen [143]).

Was versteht der Erfurter Augustiner unter der „besonderen Hilfe Gottes" [144]), die den Sünder unterstützt? Sind

---

[141]) Besonders Ockam und Biel, „sehr wahrscheinlich auch Holkot und Godham": Feckes: „Biel" 138; vgl. 34 (Biel); 104f (Ockam); 100 (Durandus).

[142]) De fide. C 3b. — Vgl. De tribus...requisitis. C 4b: „Respondetur Deum hec omnia facere per spirituale adiutorium, quo prevenit hominem et iuvat eum se disponere ad suam gratiam, pro quo nos rogare Psalmista docet . ." Dieselbe Stelle lautet in der zweiten Auflage: „Deus haec omnia facit per speciale adiutorium, quo praevenit hominem et iuvat eum se disponere ad suam gratiam gratum facientem. Pro quo auxilio nos rogare docet Psalm. . ." (De fide. F 7bf). — Besonders betont Usingen diese göttliche Hilfe für den Glauben; z. B. Responsio. D 2a: „Quia fides actualis qua credimus non est donum dei infusum homini, sed est opus hominis ad cuius productionem specialiter cooperatus est deus per verbum suum, de quo ad Rho. 10. dicitur: fides ex auditu est. Auditus autem per verbum christi ratione cuius fides illa dicitur donum dei non infusionis sed cooperationis specialis." — Vgl. Liber tertius. n4a; Anabaptismus. D 5b; De fide. C 2a.

[143]) besonders De fide. C 3bf.

[144]) Usingen braucht fast immer den Ausdruck „speciale adiutorium Dei" oder „auxilium Dei". Einmal nur fand ich „spirituale adiutorium" (De tribus . . requisitis. C 4b); die zweite Auflage dieser Schrift hat an der entsprechenden Stelle (De fide. F 7bf) aber wieder „speciale adiutorium" (vgl. Anm. 142). Man darf also nicht zu viel Gewicht auf das „spirituale adiutorium" legen (N. Paulus:

das wirklich übernatürliche oder nur natürliche medizinelle Hilfestellungen? Usingen denkt zunächst an äußere Hilfsmittel, an Predigt und Ermahnung, an Unglück und Not, die des Menschen Hinwendung zu Gott veranlassen, wobei die Predigt des Gotteswortes eine besonders wichtige Stellung einnimmt [145]). Daneben wird jedes Mal die „interna inspiratio" erwähnt, das ist ein unmittelbarer Antrieb Gottes zu den heilswichtigen Akten [146]), ein Antrieb, der allem anderen vorangeht [147]) und der die äußeren Hilfsmittel innerlich begleiten und unterstützen muß, da sonst alle Mühe (z. B. des Predigers) umsonst wäre [148]). Mit diesen Behauptungen erkennt der Erfurter Doktor deutlich die Notwendigkeit der medizinellen Gnaden an; aber er geht noch weiter und lehrt auch die Notwendigkeit der essentiell übernatürlichen Gnade für die Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung [149]).

In seiner Schrift „De tribus . . requisitis" (und genau so in der Neubearbeitung „De fide") will Usingen die heiligmachende Gnade, das „donum gratificans", in allen seinen Auswirkungen darstellen; dabei unterscheidet er ganz ähnlich wie Thomas von Aquin die „gratia operans" und „cooperans", die „gratia praeveniens" und „subsequens" [150]). Die „wirkende Gnade" wird als die eigentliche Rechtfertigungsgnade erklärt, die, von Gott der Seele eingegossen, die Sünde tilgt und den Menschen heiligt; unter der „mitwirkenden Gnade" versteht er den Gnadenzustand, aus dem heraus der freie Wille die guten Werke tut, die Gnade, die das Wirken des Gerechtfertigten begleitet und für die Übernatur verdienstlich macht. Die „gratia praeveniens" kommt dem Willen zuvor, veranlaßt ihn zu wollen und bereitet die Rettung des Sünders vor, während Gott die „gratia subsequens" gibt, damit der Mensch sich nicht vergeblich mühe, sondern als Gerecht-

---

„Usingen" 66). Thomas nennt das viel deutlicher „auxilium gratuitum Dei interius animum moventis" (S. th. II, I, 109, 6). Andere Bezeichnungen der Scholastik gibt Denifle I, 2², 586 Anm. 3. Usingens Ausdrücke sind ähnlich, aber nicht dieselben.

145) De fide. C 4a; F 8a.

146) De fide. F 8a.

147) De fide. E 2b; vgl. Anabaptismus. D 6a.

148) De fide. B 7b: „...dicit Joh. 6: nemo venit ad me, nisi pater meus qui misit me, traxerit eum. Trahit autem deus verbo suo illi interne cooperando, dicente Bea(tus) Gre(gorius). Nisi intus fuerit qui doceat, in vanum lingua loquentis laborat."

149) So auch N. Paulus: „Usingen" 66 f.

150) De tribus . . . requisitis. A 4bf; De fide. E 1bf.

fertigter leben kann [151]). Aus der Erklärung dieser vier Begriffe geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Usingen unter der „gratia praeveniens" eine streng übernatürliche Gnade versteht. Er weiß sehr wohl, daß ein Unterschied zwischen der heiligmachenden Gnade und der „besonderen Hilfe Gottes" (speciale auxilium dei) besteht und will diese letzte deshalb „gratia gratis data" nennen [152]); dieser Unterschied bezieht sich aber nur auf die Wirkungsweise, nicht auf den streng übernatürlichen Charakter beider, und deshalb behandelt er diese besondere antreibende Hilfe Gottes auch bei der heiligmachenden Gnade. Es liegt eine gewisse Unsicherheit in der Terminologie und in der klaren Unterscheidung der einzelnen Gnaden vor [153]), aber gerade aus der Tatsache, daß auch die antreibende Gnade irgendwie zur heiligmachenden Gnade gerechnet wird, obwohl sich Usingen des Unterschiedes beider bewußt ist, beweist mit Sicherheit, daß er sie übernatürlich im strengen Sinne des Wortes (als „gratia elevans") aufgefaßt wissen will. Sein Satz [154]): „dico nos totum bonum salutis habere a deo, quia ab auxilio eius speciali et a gratia gratumfaciente" hat also den Sinn, daß Usingen die gesamte Rechtfertigung des Menschen auf die Gnade zurückführt: die Vorbereitung ist vom ersten Augenblick an von dem übernatürlichen „speciale auxilium dei" veranlaßt und getragen, wobei Wert darauf gelegt wird, gegenüber den Pelagianern zu betonen, daß nicht der Wille, sondern die

---

151) De fide. E 2a: „Dicitur gratia praeveniens et subsequens. ... Gratia praeveniens hominis voluntatem praeparat, subsequens eam adiuvat. Gratia praevenit voluntatem ut salvemur, subsequitur ut sanati vegetemur; praevenit voluntatem, ut velit, sequitur, ne frustra velit. Hinc bona voluntas gratiae pedissequa dicitur non praevia." — Genau so: De tribus ... requisitis. A 4bf.

152) Diese Bezeichnung kommt für die aktuelle Gnade in der Scholastik häufig vor (Denifle I, 2², 586 Anm. 3); das mag auch bei Usingen auf eine übernatürliche Gnadenhilfe Gottes hindeuten. Aber es ist nicht unbedingt zwingend, weil Usingen wie alle Theologen für das Wort „gratia" auch eine wesentlich weitere Bedeutung kennt als nur übernatürliche Gnade. Er gebraucht es auch für besondere Gottesgeschenke, die nur quoad modum übernatürlich sind, z. B. die Prophetengabe, ja sogar für jede Gottesgabe (De fide. D 6aff). Als Nominalisten ist ihm gegenüber besondere Vorsicht am Platze, deshalb wurde auf die Bezeichnung „gratia gratis data" kein besonderer Wert gelegt.

153) Eine feste Terminologie für die verschiedenen Arten von Gnade gab es vor dem Tridentinum überhaupt noch nicht; vgl. die verschiedenen Bezeichnungen in der Scholastik (Denifle I, 2², 586 Anm. 3) und die wieder andere Einteilung z. B. bei Biel (Feckes: „Biel" 33 Anm. 69).

154) De fide. G 1a.

Gnade das erste ist [155]), — die Rechtfertigung selbst liegt ganz in der „gratia gratum faciens“ beschlossen.

In seiner Gnadenlehre ist Usingen irgendwie von Thomas beeinflußt; so überraschend diese Tatsache auch ist, sie ist unleugbar. [156]). Schon seine Ausführungen über die Verdienstlichkeit der guten Werke klingen stark an Gedanken aus der Summa theologica an [157]), und noch ähnlicher sind Usingens Ausführungen den vom Aquinaten vorgetragenen Gedankengängen über die verschiedenen Arten von Gnaden [158]), bei denen er genau dieselben Väterstellen als Beweis bringt wie Thomas [159]). Damit soll eine direkte Abhängigkeit von dem Aquinaten nicht behauptet werden, zumal Usingens ausgesprochene Abneigung gegen alles Thomistische dem stark entgegensteht [160]); daß der Erfurter Augustiner aber hochscholastisches Gedankengut in viel stärkerem Maße als manche andere Moderne in seine theologische Gedankenwelt mit aufgenommen hat, darf nicht

---

155) De fide. E 2b; vgl. De fide. E 2a (Anm. 151) und Anabaptismus. D 6a: „Principium credendi et omnis operis meritorii est a Deo.“

156) Von Marsilius von Inghen sagt Überweg-Geyer 610 etwas Ähnliches: „In der Theologie schließt er sich häufig — im Gegensatz zu seiner Schule — an Thomas von Aquin an.“ — Ebenso verdient in diesem Zusammenhang die starke Berücksichtigung des Aquinaten in den Werken des Heinrich Totting von Oyta Beachtung; das geht so weit, daß der Thomismus in den Werken der Spätzeit dieses Theologen seinen Nominalismus in der Theologie fast ganz überwindet, jedoch finden sich thomistische Gedanken auch schon stark in seinen ersten Schriften und in denen seiner nominalistischen Pariser Periode. (Vgl. Lang: „Heinrich Totting von Oyta“ 145—147; 177; 199; 207; 217 bis 223). — Ebenso findet Ritter („Via antiqua und via moderna“146) bestätigt, „daß man auf deutschem Boden die logische Grundlegung der Philosophie mit den Mitteln der ockamistischen Schule nicht ohne weiteres als unvereinbar empfand mit dem Aufbau einer zu Thomas neigenden Theologie.“ — Nach allen diesen Beobachtungen erscheint es durchaus möglich, daß auch Usingen in seiner Theologie von Thomas beeinflußt ist. — Über den Einfluß des hl. Thomas auf die gesamte Theologie des 15. Jahrhunderts vgl. noch Ritter a. a. O. 49.

157) Vgl. oben Anm. 96.

158) Man vergleiche Usingens Ausführungen in De fide. E 1bf mit Thomas S. th. II, I, 111, 2 et 3.

159) Bei Behandlung der „gratia praeveniens“ bringt Usingen z. B. in De fide. E 2a dieselbe Stelle aus Augustinus („De natura et gratia“ c. 31 — Rouet de Journel Nr. 1793) wie Thomas bei seinen Ausführungen zum gleichen Thema in S. th. II, I, 111, 3c. — Ganz anders dagegen Schatzgeyer; vgl. unten S. 101 ff.

160) Libellus in quo respondet. G 3a: „Quid autem thomistae de re illa sentiant, nihil ad me, quos suo sensu abundare relinquo.“ — Vgl. N. Paulus: „Usingen“ 6f und die dort angeführten Stellen aus den philosophischen Schriften.

übersehen werden [161]). Vielleicht wußte er es selbst nicht, daß seine Termini, seine Gedankengänge, seine Unterscheidungen auf Thomas zurückgehen — darauf kommt es auch nicht an —, es bleibt die Tatsache bestehen, daß ein Professor und Doktor der Universtät Erfurt, ein Mitglied des Augustinerordens, ein Lehrer Luthers trotz seiner ausgesprochen nominalistischen Grundhaltung doch eine Gnadenlehre vorträgt, die ganz der gesunden kirchlichen Auffassung entspricht. Wieder erhebt sich die Frage, ob das nicht erst eine Reaktion auf Luthers Lehrentwicklung sein könnte; die Frage wird mit Sicherheit nicht gelöst werden können, aber wahrscheinlich ist ihre positive Beantwortung nicht. Sämtliche theologischen Schriften Usingens sind aus dem gleichen Geiste und enthalten von der ersten bis zur letzten alle entscheidenden Thesen seiner Gnadenlehre in voller Klarheit; nirgends ist eine Entwicklung oder Klärung seiner Anschauungen innerhalb der Theologie zu erkennen. Außerdem ist seit den Untersuchungen von C. Feckes und Fr. Stegmüller [162]), von G. Ritter, M. Schüler und A. Lang [163]) bekannt, daß längst nicht alle Vertreter des Nominalismus Leugner der aktuellen Gnade waren, sondern daß eine ganze Reihe von ihnen (Gregor von Rimini, Marsilius von Inghen, Johannes Major, Heinrich von Oyta, vielleicht auch Peter von Ailly, Heinrich Heimbuche von Hessen und Johannes Gerson) die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnadenhilfe Gottes auch bei der Vorbereitung des Menschen auf seine Rechtfertigung sehr stark betonten. Zu ihnen gehört auch Bartholomäus Arnoldi von Usingen [164]). Gabriel Biel vertrat um die Jahrhundertwende nur die e i n e Richtung des Nominalismus in der Gnaden-

---

[161]) Das geschieht auch in viel richtigerer Form als z. B. bei G. Biel: vgl. F e c k e s: „Biel" 29 Anm. 50. — Es ist in diesem Zusammenhang immerhin interessant, daß B e n a r y („Via moderna und via antiqua auf deutschen Hochschulen" 71) es „dahingestellt" sein läßt, ob der Erfurter Augustiner-Konvent eine einheitliche Lehrrichtung hatte, d. h. er hält es für möglich, daß dort verschiedenartige theologische Systeme vertreten wurden.

[162]) „Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade" Römische Quartalsschrift 32, 157—165; vgl. „Biel" 127—135. — S t e g m ü l l e r: „Gratia sanans" in „Aurelius Augustinus" 399 f.

[163]) R i t t e r: „Marsilius von Inghen" 172. — S c h ü l e r: „Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini" 152 ff. — L a n g: „Heinrich Totting von Oyta" 154—157 (das gilt zunächst von der Frühzeit des Magisters, über seine Ansichten zu dieser Frage in der Spätzeit läßt sich aus Langs Buch nichts entnehmen).

[164]) Selbst in der Ausdrucksweise finden sich Berührungen mit früheren Lehrern derselben Richtung; so hat z. B. Usingen genau wie Marsilius von Inghen den Ausdruck „interna (interior) inspiratio" für die helfende Gnade.

lehre [165]), es gab noch eine andere, kirchlich korrekte, zu der neben vielen anderen auch Usingen zählte [166]).

Dieser Mann hat seine Ausbildung in Erfurt erhalten und hat dort Jahrzehnte hindurch gelehrt; es wird daher aller Wahrscheinlichkeit nach in Erfurt die Möglichkeit bestanden haben, auch eine Gnadenlehre zu hören, die den Vorwurf des Semipelagianismus nicht im entferntesten verdiente. Warum Luther von einer solchen Gnadenlehre nichts wußte, wird damit doch eine bedeutsame Frage; man kann den Nominalismus als solchen dafür n i c h t verantwortlich machen, man kann — das scheint mir Usingen als typischer und einflußreicher Erfurter Lehrer zu beweisen [167]) — auch der Universität Erfurt nicht einfach die Schuld geben, daß der Reformator nie etwas anderes als eine pelagianisierende Gnadenlehre gehört habe, sondern man muß ziemlich sicher damit rechnen, daß in Erfurt auch kirchlich korrekt über die Gnade gelesen wurde [168]). Ist dem so, dann muß die Frage, warum

---

[165]) Seine Gnadenlehre wird von D e n i f l e, G r i s a r, H e r m e l i n k, S c h e e l und vielen anderen als d i e Gnadenlehre des Nominalismus der Jahrhundertwende angesehen; wie sich aus Usingens Schriften ergibt, mit Unrecht. Damit fallen sehr viele Werturteile und Behauptungen über den Pelagianismus der „Modernen" oder müssen mindestens stark eingeschränkt werden. Schon F e c k e s hat u. a. darauf hingewiesen (vgl. „Biel" 135 f Anm. 190 und „Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade" 165), und G. R i t t e r sagt über Marsilius von Inghen: „Von pelagianischen Vorstellungen kann im Ernst nicht mehr die Rede sein." („Marsilius von Inghen" 177).

[166]) Feckes betont die verhältnismäßig große Zahl von Vertretern der nominalistischen Schule, die für die aktuelle Gnade eintreten („Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade" 165). — R i t t e r weist die Betonung derselben für Marsilius von Inghen, L a n g für Heinrich Totting von Oyta, F e c k e s in kürzerer Form für eine ganze Reihe weiterer Nominalisten (siehe oben) nach, die vorliegende Arbeit für Usingen und Schatzgeyer, wobei von Gregor von Rimini ganz abgesehen wird. Man möchte meinen, daß die größere Anzahl der „Modernen" entgegen Ockam und dem einflußreichen Gabriel Biel eine korrekte Gnadenlehre vorgetragen haben und daß Biel nur Vertreter einer kleineren Richtung innerhalb der nominalistischen Schule war (vgl. R i t t e r : „Via antiqua und via moderna" 132). — In der Sündenlehre dagegen sind sie sich fast alle einig.

[167]) Für die einflußreiche Stellung Usingens in Erfurt und für seine Beliebtheit bei den Studenten bringt einige Beweise F. W. K a m p s c h u l t e : „Die Universität Erfurt" I, 45 f.

[168]) Scheels Behauptung: „Die umsonst verliehene Gnade gaben auch die Erfurter Modernen preis" („Luther" II, 162) und viele ähnliche Sätze auf den Seiten 162—182 können in dieser Verallgemeinerung nicht aufrecht erhalten werden, da Usingen, der sein Leben lang in Erfurt gelernt und gelehrt hat, als Beweis des Gegenteils feststeht; „das Erfurter Schulwissen" und „die Erfurter Lehrer" (a. a. O. 164) dürfen nicht einfach mit Gabriel Biel und seiner Theologie gleichgesetzt werden. Damit fällt eine ganze Reihe von Folgerungen, die Scheel

Luther in seinen Schriften als kirchliche Gnadenlehre nur eine wirklich unbefriedigende Auffassung kannte, eine andere Beantwortung finden, dann geht es nicht mehr an, die Schuld dafür einfach bei der damaligen Theologie zu suchen. Für diese Feststellung ist Usingens Gnadenlehre von großer geschichtlicher Bedeutung.

## IV. Das Sakrament der Taufe.

### § 1. Wirkungsweise der Sakramente.

Gerechtfertigt wird der Sünder durch die Gnade, die Christus den Menschen durch sein Leiden und Sterben verdient hat und die er ihnen in den Sakramenten darbietet [169]). Der Glaube ist das Mittel für den Sünder, zur Gnade zu gelangen; das Hinzutreten zu den Sakramenten ist der Ausfluß und das Zeichen, ist die Krönung seines Glaubens und seiner selbstlosen Liebe, die beide im Sakramentenempfang die Höhe erreichen, der Gott seine Gnade nicht mehr vorenthält. Die Betonung der Gnade geht bei Usingen so weit, daß er nicht einmal den Sprachgebrauch „die Taufe bewirkt die Rechtfertigung" gelten lassen will: der Gnade allein muß sie zugeschrieben werden, — der Gnade, die allerdings durch die Sakramente mitgeteilt wird [170]). Taufe und Buße vermitteln

---

in seinem Werke für Luther zieht. Luther lernte von seinen Lehrern Nathin, einem Tübinger Schüler Biels, und Trutvetter die „pelagianisierende Richtung" des Ockamismus kennen (vgl. Überweg-Geyer 612; Hermelink 93; 209; Friedensburg 51), hatte aber ebenso in Erfurt Gelegenheit, sich auch mit den Anschauungen der anderen Richtung bekannt zu machen; nur dort hat ja auch Usingen mit dieser in Berührung kommen können. — Mit vollem Recht fragt Benary (a. a. O. 50 Anm. 1): „Woher weiß Hermelink, daß Biels Kollektorium das theologische Schulbuch der via moderna in Erfurt gewesen ist? Beleg fehlt." Ein Beweis für die alleinige Herrschaft Biels in Erfurt oder anderswo ist in der Tat bisher noch nirgends erbracht worden.

[169]) De fide. C 7a: „Per gratiam domini nostri Jesu Christi credimus salvari, quemadmodum et illi, scilicet ex gentibus conversi. Per gratiam scilicet iustificantem, quam nobis Christus sua passione meruit et eam nobis gratiose per lavacrum regenerationis confert in quo fit professio fidei, quae est medium consequendi hanc gratiam, ..." — Sermo de sancta cruce. A 3a: „Quamvis autem Christus nobis meruit gratiam et gloriam, nulli tamen dat illam sine ordine a se instituto, ... Sic enim dat gratiam per baptismum vel per penitentiam post lapsum in actuale peccatum mortale. ... Hinc baptismus et penitentia dicuntur vasa gratiae primae ..." — Vgl. Anabaptismus A 5af; Libellus in quo respondet. G 3b (Anm. 202).

[170]) De duabus disputationibus. E 2b: „Papistae autem veteres, de quorum numero me esse profiteor, non tribuerunt hactenus baptismo iustificationem, nec fidei, sed gratiae, quae datur in baptismate,

die erste Gnade, die übrigen Sakramente vermehren sie [171]). Und zwar sind die Sakramente nicht nur äußere Zeichen der „iustitia formalis", sondern sind notwendige Ursachen derselben: „Fideles baptismum non solum signaculum iustitiae formalis, quae est gratia, confitentur, sed etiam causam sine qua non effectivam . . . profitentur." [172]).

Wie denkt sich der Erfurter Augustiner die Wirkursächlichkeit der Sakramente näherhin? N. Paulus teilt eine Sakramentsdefinition Usingens aus dem ungedruckten Werke „Sacramenta Ecclesiae" mit [173]), in der es heißt: „. . . ablutio baptismatis est causa gratiae, non quidem ex natura propria, sed ex pactione divina, quia ordinavit deus se illi ablutioni velle assistere et ad exhibitionem eius gratiam in suscipiente creare." Dazu bemerkt er: „Usingen hält es also mit den Theologen, insbesondere mit den Skotisten, die eine moralische Wirksamkeit der Sakramente lehren, nicht mit den Thomisten, die eine physische befürworten." Wenn katholische Theologen von der „moralischen Wirksamkeit der Sakramente" sprechen, so denken sie die Sakramente als „moralische Wirkursache der Gnade" [174]), d. h. die Sakramente bewegen Gott zur (physischen) Hervorbringung der Gnade; dabei muß mit aller Deutlichkeit betont werden, daß die Sakramente nicht nur die Bedingung oder Gelegenheit zur Hervorbringung der Gnade für Gott sind, sondern daß ihnen wahre Kausalität in Gestalt einer moralischen Wirkursächlichkeit zukommt: die Sakramente bewirken wirklich etwas; das wollen alle Theologen lehren, die die moralische Wirksamkeit der Sakramente verteidigen [175]). Was und wie

---

cuius est formaliter iustificare, . . ." — Vgl. P 2a f. — An anderer Stelle bedient er sich jedoch des allgemeinen Sprachgebrauches und sagt: „baptismus remittit omnem culpam et poenam" (Anabaptismus. C 2a).

[171]) Sermo de sancta cruce. A 3a (Anm. 169); Liber primus. A 3b; Anabaptismus. B 6a: „Est autem differentia haec inter illa septem sacramenta, ... Quia duo ex eis conferunt primam gratiam, quae iustificat, baptismus scilicet et poenitentia."

[172]) De duabus disputationibus. P 2b. — Vgl. Anabaptismus. G 6b.

[173]) „Usingen" 119 Anm. 5. — Die beiden ungedruckten Werke Usingens konnten im übrigen nicht benutzt werden; ich hoffe, über sie besonders berichten zu können.

[174]) J. Pohle: „Lehrbuch der Dogmatik" Bd. 3, 66 f. (7. Aufl. 1922). — M. Gierens sagt in der 8. Auflage S. 85: „Unter moralischer Wirkursache (causa moralis) versteht man eine solche, welche durch moralischen Einfluß (Befehl, Rat, Bitte usw.) ein intelligentes Wesen zur Setzung der Wirkung bestimmt." — Vgl. G. Reinhold 20 f.

[175]) Pohle — Gierens a. a. O. 92: „Nach den einen sind die Sakramente bloße Zeichen und Bedingungen der Gnade, nach den

sie es bewirken, wird, wie Reinhold in seiner Studie über die Wirksamkeit der Sakramente zeigt [176]), ganz verschieden von den einzelnen Vertretern dieser Anschauung bestimmt. Bei Usingen bewirkt das Sakrament jedoch überhaupt nichts, sondern ist nur Bedingung der Gnadenwirkung durch Gott, „causa sine qua non", wie er selbst sagt. Der Unterscied ist der: als moralische Wirkursachen der Gnade sind die Sakramente selbst irgendwie ursächlich an der Hervorbringung der Gnade in der Seele des Empfängers beteiligt; ist das Sakrament dagegen nur „causa sine qua non", so schafft es nur die Voraussetzung zur Hervorbringung der Gnade, die allein und unmittelbar durch Gott geschieht, bringt also nicht mehr selbst in irgend einer Form eine Wirkung hervor [177]).

Usingen steht mit seiner Anschauung nicht allein, sondern vertritt nur eine Auffassung, die sich in der Schule des „venerabilis inceptor" häufig findet, die aber — zwar nicht überall in gleich krasser Form — auch sonst von vielen vortridentinischen Theologen vertreten wurde und in weit frühere Zeit zurückgeht [178]). Die Ausführungen Ockams, Peters von Ailly und Gabriel Biels lassen die wenigen und kurzen Andeutungen Usingens erst im rechten Lichte erscheinen, lassen erst den wahren Sinn seiner Terminologie erkennen. Daher sei ein kurzer Blick auf die Lehre dieser drei Theologen über die Wirksamkeit der Sakramente gestattet.

Ockam lehnt jede andere Auffassung in langen Ausführungen ab und faßt seine eigene Ansicht in die Worte zu-

---

anderen wirkliche Ursachen; von den letzteren verteidigen die einen eine physische, die anderen eine intentionale, gewöhnlich als moralische ... bezeichnete Kausalität."

[176]) G. Reinhold 40—63.

[177]) Pohle-Gierens a. a. O. 86: „Denn die Bedingung, sogar die unerläßliche (= conditio sine qua non), ist bloße Voraussetzung für das Werden eines Dinges, ohne an der Hervorbringung der Wirkung selbst sich zu beteiligen; ... Von beiden strömt keine tätige Kraft in die Wirkung ein."

[178]) Schon Bonaventura kannte diese Ansicht und legte sie klar und leicht faßlich in seinem Sentenzenkommentar (lib. IV d 1 q 4; Ausgabe Quaracchi IV, 23 f) dar; er konnte von dieser Lehrmeinung noch behaupten: „Huic positioni pietas fidei non repugnat." — Vgl. Reinhold 21—23. — Von nicht nominalistischen Theologen wurde sie in früherer Zeit z. B. von Durandus vertreten (vgl. Werner: „Die Scholastik" II, 384), später z. B. von Johannes Eck (vgl. Schauerte 49 bes. Anm. 3). Umgekehrt vertraten auch nominalistisch eingestellte Lehrer andere Anschauungen, z. B. Heinrich Totting von Oyta die Ansicht des Skotus (vgl. Lang 147; 209 f). — M. Gierens sagt a. a. O. 91: „Diese Ansicht (scl. die Sakramente nur als condiciones sine quibus non für die Gnade anzusehen) ... war vor dem Konzil von Trient die am meisten verteidigte."

sammen: . . . dico quod sacramenta sunt causa gratiae, quia deus sic instituit quod non conferatur gratia nisi positis sacramentis et sacramento posito conferatur, et ideo causa sine qua non. Unde in naturalibus non est dare aliquam causam sine qua non nec mediatam nec immediatam respectu alicuius effectus, sed in voluntariis bene potest esse talis causa [179]). Und in der Antwort auf einen Einwand gegen seine Unterscheidung der „causa sine qua non" von der „propria causa" [180]) — als solche läßt er die Sakramente nicht gelten — bemerkt er, daß man keineswegs die Sakramente als echte Ursachen der Gnade ansehen könne, denn es liegt im Wesen der Ursache, daß sie aus eigener Kraft (propria virtute) wirke; das aber sei bei den Sakramenten nicht der Fall, die nur durch den Willen Gottes wirken [181]).

Auf demselben Standpunkt stehen Peter von Ailly und Gabriel Biel. Der Pariser Kanzler macht den Unterschied zwischen „causa propria" und „causa sine qua non" ganz klar: „Unter Ursache versteht man dasjenige, auf dessen Sein ein anderes folgt; in doppelter Weise kann man dabei etwas „Ursache" nennen. 1. eigentlich, wenn aus dem Dasein eines Seins durch seine Kraft und aus seiner Natur heraus ein anderes Sein folgt; so ist das Feuer die Ursache der Wärme; 2. uneigentlich, wenn auf das Dasein eines Seins ein anderes Sein folgt, aber nicht aus seiner eigenen Kraft und nicht aus der Natur des Seins heraus, sondern allein durch den Willen eines anderen; so wird das verdienstliche Werk Ursache genannt im Hinblick auf den ewigen Lohn [182]). Eine solche Ursache nennt man „causa sine qua non". Daraus ergibt sich, daß man die „causa sine qua non" nicht absolut und schlechthin Ursache nennen darf, denn eigentlich ist sie nicht Ursache." [183]) Nur in dieser zweiten Weise will Peter die Sakramente als Ursachen der Gnade gelten lassen; „wenn man sagt, die Sakramente des Neuen Bundes bewirken, was sie anzeigen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob sie wirklich Gnade bewirkten, sondern so, daß Gott die Gnade

---

179) Sentenzenkommentar. lib. 4 q 1 (R 2 r b).

180) l. c. 3 dubium (R 2 r b f).

181) l. c. (R 2 v b): „. . . de causa et effectu dico quod de ratione causae est quod ad eam possit virtute propria sequi effectus ex natura rei et naturaliter; sic non est in proposito, sed tantum ex voluntate divina."

182) Schon Skotus hat diesen Vergleich zur Erklärung der Sakramentswirksamkeit gebraucht: G. Reinhold 25.

183) „Quaestiones ... super libros sententiarum" (lib. 4 q 1 Straßburg 1490 z 1 v b); er schließt sich hier teilweise wörtlich an Ockam an, der ganz ähnliche Ausführungen (l. c. lib. 4 q 1; R 2 r a) hat.

bewirkt, wenn sie gegenwärtig sind" (deus efficit eam (scl. gratiam) ad eorum praesentiam) [184]).

Noch weiter als Ockam und Ailly geht Gabriel Biel, der wahre Kausalität zwischen Dingen der geschaffenen Welt überhaupt nicht gelten läßt [185]). Nur Gott, die „causa prima"

---

184) l. c. z l v b f: „Unde quando magister et sancti dicunt, quod sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, non est intelligendum, quod proprie efficiant gratiam, sed quod deus efficit eam ad eorum praesentiam. ... Secundo sequitur, quod nullum sacramentum legis novae sive per virtutem propriam sive per virtutem ei collatam est proprie causa efficiens alicuius dispositionis in anima ad gratiam praeviae."

185) Exkurs. Bei Biel kann man in der Tat behaupten, daß er mit seiner Ansicht das Kausalprinzip aufgegeben hat. Darin scheint er jedoch weiterzugehen als seine Vorgänger Ockam und Ailly, die der causa secunda im allgemeinen durchaus noch eine Kausalwirkung lassen. G. M. Manser liest allerdings auch aus ihnen schon eine Aufgabe des Kausalprinzips heraus („Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert" im Jahrbuch für Philosophie und spekulat. Theologie, Bd. 27 (1912) S. 291—305; 405—437). Die meisten der von ihm angeführten Stellen besagen jedoch nur, daß Ockam, Ailly und Nicolaus v. Autricuria die strenge Beweisbarkeit, nicht das Bestehen des Kausalprinzips leugnen. Ohne näher auf diese Frage einzugehen, sei bemerkt, daß die aus Ailly zitierte Stelle nicht allein ausschlaggebend ist (M. hat den Urtext nicht gesehen und zitiert nur nach Ludwig Salembier „Petrus de Alliaco", Lille 1886). Die von ihm zitierte Stelle findet sich in der Tat bei Ailly, und zwar gerade bei seinen Erörterungen über die Sakramentswirksamkeit (Petrus de Alliaco l. c. z 2 r a f): „Nulla causa secunda sic est proprie causa alicuius effectus, nec aliquis effectus sic ex natura rei sequitur ex aliqua causa secunda, quod causa necessario inferat effectum vel quod effectus necessario praesupponat illam causam; immo effectus pure contingenter sequitur ex secunda, et causa pure contingenter antecedit effectum suum." Aber er will, wie er vorher sagt, damit nur behaupten, daß die zweite Ursache ihre wirkende Kraft nicht aus sich hat, sondern von Gott. Gott hat ihr bei ihrer Schöpfung diese Kraft mit einerschaffen und deshalb kann sie jetzt bewirkende Ursache sein; also auch dahinter steht Gott, aber doch so, daß deshalb der causa secunda nicht jede Wirkung abgestritten wird, sondern nur so, daß sie diese Kraft auch erst erhalten mußte. Die direkte Fortsetzung der von Manser angeführten Stelle beweist das ganz klar; sie lautet (l. c. z 2 r b): „Quinta propositio: quod non obstantibus praedictis aliqua causa efficiens secunda sic est proprie causa, quod ipsa agit effectum virtute propria. Dico autem virtute propria, non quidem propria per exclusionem virtutis extraneae vel alienae, sed virtute propria, id est virtute, quae est in ipsa vel quae est ipsamet et non sibi aliena. Sic enim ignis agit calorem virtute propria, secundum aliquam virtutem quae non est sibi aliena. Nec tamen excludo, quin agat virtute dei quae est sibi virtus aliena et a sua propria virtute distincta. Sexta propositio est: aliqua est causa efficiens secunda, ad cuius positionem sequitur effectus non solum ex voluntate dei, sed ex natura rei. Et sola talis causa secunda est causa proprie dicta." Mit diesen Ausführungen bleibt offensichtlich der causa secunda eine eigene Wirkursächlichkeit gewahrt; Biel geht darin viel weiter und leugnet sie. — Eck schreibt die „absurde" Ansicht, jede natürliche Ursache sei nur eine „condicio sine qua non" auch

selbst, kann im eigentlichen Sinne etwas verursachen, die einzelnen Dinge dieser Welt können nicht auf andere einwirken. Sagt man von einem geschaffenen Dinge, es sei die Ursache eines anderen, so heißt das nur, daß Gott wegen des Daseins des ersten Dinges, der „causa secunda", das zweite verursacht, und zwar weil er freiwillig beschlossen hat, „regulariter ad eius (scl. causae secundae) praesentiam et non sine eius praesentia" die Wirkung hervorzubringen [186]). Ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen diesen „notwendigen" Ursachen und Ursachen nach Art der Sakramente nicht; nur darin unterscheiden sie sich voneinander, „daß Gott sich bei den ersten gleich bei ihrer Schöpfung verpflichtet hat, bestimmte Wirkungen bei ihrem Vorhandensein hervorzubringen, während er bei den zweiten erst später freiwillig diese Verpflichtung auf sich genommen hat, die vorher nicht bestand: et ita videtur, quod illa difficultas consistit plus in terminis quam in rebus, quantum ad differentiam causae propriae et causae sine qua non [187]). Auch bei den Sakramenten bringt Gott ihre Wirkung, die Gnade, hervor, weil er sich der Kirche gegenüber verpflichtet hat, jedes Mal Gnade zu geben, wenn ein Sakrament gespendet wird. Man muß demnach nach Biel behaupten, daß „die Sakramente wahrhaft und wirklich Ursachen der Sakramentswirkung sind" [188]). Diese seine Auffassung der Sakramentswirksam-

---

nur Gabriel Biel zu (vgl. Schauerte: „Die Bußlehre des J. Eck" 49 Anm. 3).

[186]) „Inventarium seu Repertorium generale." lib. 4 dist. 1 q 1 (Lyon 1514 A a 3 r b): „Causa est res, qua posita in esse aliqua alia res ponitur in esse. Addendum est: et qua non posita aliud non ponitur eo modo quo ponitur. ... nulla causa secunda esset causa: quoad ad nullius positionem sequitur necessario effectus: non enim ad positionem ignis sequitur necessario calor vel combustio: ut patet de pueris in camino ignis. Unde omnis effectus pure contingenter sequitur ex causa secunda, quod posita causa secunda potest non sequi: non concurrente deo." — A a 3 v a: „Virtus causandi effectum quemcumque est plene et sufficienter in prima causa, et in nulla re creata sufficienter et plene, nisi quatenus ipsa causa prima quae deus est libere et contingenter voluit et se determinavit, quod ad praesentiam talis rei vult producere talem effectum, gratia exempli: Quod ignis sive calor est causa caloris, ex eo est, quod determinavit se deus quod ad praesentiam caloris vult producere calorem in alio subiecto: nec sic calor habet esse causam caloris per aliquam aliam virtutem sibi inexistentem: sed solum ex eo quod deus ita se determinavit quod ad eius praesentiam et non sine eius praesentia regulariter vult producere calorem. Et si non sic determinasset: calor idem qui nunc sine omni sua mutatione esset, esset calor, et non esset causa caloris." — Mit dieser Anschauung ist der Okkasionalismus des 17. Jahrhunderts bereits vorweggenommen.

[187]) l. c. A a 3 v a.

[188]) l. c. A a 3 v a f: „Illa ratio videtur mihi fortis et satis probabiliter concludere: quod si deus determinaret se quod ab hac die ad pro-

keit schreibt der Tübinger Professor Bonaventura, Richard von Mediavilla, Skotus, Ockam, Thomas von Straßburg zu [189]) und beruft sich ausdrücklich auf die oben angeführten Stellen Peters von Ailly [190]).

G. Biel kann mit gutem Recht behaupten, daß nach seiner Ansicht „die Sakramente wahrhaft und wirklich Ursachen der Sakramentswirkung sind", weil er ihnen genau so viel bzw. genau so wenig Ursächlichkeit zuerkennt, wie er bei den „causae secundae" überhaupt annimmt [191]); anders verhält es sich bei Ockam und Peter von Ailly, die den „causae secundae" eine wahre Ursächlichkeit zuschreiben, während sie das Sakrament nur als „condicio sine qua non" anzusehen bereit sind. Biel erkennt allen geschöpflichen Dingen die Möglichkeit ab, Wirkursache zu sein, die beiden anderen Theologen leugnen nur bei den Sakramenten die Tatsache einer bewirkenden Ursache. Hinsichtlich der „causae secundae" ist sich G. Biel also mit seinen Gewährsmännern nicht einig, hinsichtlich der Sakramentswirksamkeit jedoch sind die genannten drei Lehrer in der grundlegenden These derselben Meinung: nicht die Sakramente wirken die Gnade, sondern Gott; und zwar wirkt Gott sie nicht wegen der Sakramente, sondern neben ihnen: das Sakrament und die Gnadenwirkung sind zwei nebeneinander herlaufende Dinge, die nur durch die Verpflichtung Gottes miteinander verbunden sind, er werde jedes Mal bei Spendung eines Sakramentes unfehlbar Gnade geben. Von einer Wirksamkeit der Sakramente kann im eigentlichen Sinne dabei nicht mehr gesprochen werden.

Das ist auch Usingens Stellung. Wenn er auch im Verhältnis zu den genannten Lehrern über die Art, wie die Sakramente Ursachen der Gnade sind, nur weniges sagt, so ist seine Ansicht doch klar erkennbar: auch für ihn ist das Sakrament „causa sine qua non" [192]) — was ein Nominalist darunter

---

lationem alicuius verbi a quocunque prolati velit dare pluviam: verbum illud iam prolatum ita proprie esset causa pluviae ad eius prolationem a deo causatae: sicut calor est causa caloris: et hoc videtur omnino verum. Nihil / enim habet creatura nisi ex mera voluntate dei illud libere et contingenter sibi dante: et sic posset faciliter dici: quod sacramenta sunt verae et propriae causae effectus sacramentalis: quem deus ex pactione sua cum ecclesia ad eorum exhibitionem producit: et ita salvarentur omnes autoritates sanctorum: et contra nullae militarent rationes." — Vgl. die ganzen Ausführungen Biels lib. 4 dist. 1 q 1 (A a 2 r a — A a 6 r b).

189) l. c. A a 3 r b.

190) l. c. A a 3 v a.

191) Bei Biel ist der Begriff „Ursache" innerhalb der Schöpfung zu einem inhaltsleeren Wort geworden.

192) De duabus disputationibus. P 2 b (vgl. oben S. 55).

versteht, hat Ailly klar genug ausgesprochen —, auch nach ihm wirken sie nicht aus ihrer eigenen Natur heraus, sondern nur wegen des göttlichen Vertrages, durch den sich Gott verpflichtet hat, ihnen mit seiner Schöpferkraft zu assistieren [193]), — auch nach ihm schafft Gott die Gnade in der Seele des Empfängers [194]); — ja Usingen führt in einem anderen Zusammenhange die Sakramente als Beispiel für die Tatsache an, daß es Fälle gibt, in denen Gott selbst etwas bewirkt, nicht die dabei mitwirkenden Geschöpfe [195]). Ihn als Lehrer der moralischen Sakramentswirksamkeit zu bezeichnen, geht demnach nicht an, im Gegenteil steht er ganz deutlich auf seiten der vortridentinischen Theologen, die die Sakramente nicht als Wirkursache, sondern nur als Bedingung für die Mitteilung der Gnade ansahen. Seit dem Rechtfertigungs- und dem Sakramentsdekret von Trient (1547) wissen wir, daß diese Auffassung nicht haltbar ist.

Einige Bemerkungen in seinen Schriften scheinen dieser Einstellung Usingens zu widersprechen. Dabei ist nicht so sehr gedacht an die Ausdrucksweise, nach der die Sakramente als „signa effectiva" bezeichnet werden [196]), denn Gabriel Biel definiert das Sakrament trotz seiner klaren Einstellung ebenfalls als „signum gratiae efficax et certum" [197]); das war ein alter, von niemandem angezweifelter Satz. Auch die Nominalisten mußten ihn lehren, wollten sie nicht in den Verdacht des Abfalls von der alten Kirchenlehre kommen; deshalb lehrten sie ihn wie die übrigen Theologen, erklärten ihn jedoch in ihrem Sinne. Schwierigkeiten macht eher die wiederholte Bezeichnung der Sakramente als „Gefäße der Gnade" [198]), als Quellen des Erlösers, aus denen die Menschen trinken sollen, — Ausdrücke, die eine physische Sakramentswirksamkeit

---

193) „Sacramenta Ecclesiae": N. Paulus: „Usingen" 119 Anm. 5 (vgl. oben S. 55).

194) Vgl. die eben Anm. 193 angeführte Stelle und Responsio. C 2b (Anm. 82); De fide. E 6b.

195) Liber primus. D2b: „Papam in sua electione nec secum afferre claves nec illas ei ab ecclesia dari, sed christum illas ei dare immediate; sicut ad exhibitionem baptismi solus deus dat gratiam, dominus igitur suo vicario potestatem illam dat, non subditi."

196) De duabus disputationibus. P 2b (vgl. oben S. 55); „Sacramenta ecclesiae"; N. Paulus: „Usingen" 119 Anm. 5: (Sacramentum) „dicitur effectivum gratiae, hoc est aliquo modo causa sui signati ex pactione divina, ut ablutio baptismatis est causa gratiae non quidem ex natura propria, sed ex pactione divina, . . ." (vgl. oben S. 55).

197) l. c. Aa2 rb.

198) De duabus disputationibus. A4af (Anm. 201); Sermo de sancta cruce. A 3a (Anm. 169); A 3b; Anabaptismus. C 7b: „...sacramenta, quae sunt vasa gratiae et fontes salvatoris dicuntur, ..."

nahelegen möchten. Eine solche Auffassung widerspricht jedoch allen übrigen Äußerungen Usingens, so daß der Ausdruck „vasa gratiae", der seit Hugo von St. Victor [199]) in der Theologie ganz allgemein üblich war, wohl nur als Bild gewertet zu werden braucht, ähnlich wie ihn z. B. Wilhelm von Auxerre [200]) gebrauchte, ohne daß damit bestimmte dogmatische Zusammenhänge ausgedrückt werden sollten; es darf dafür darauf hingewiesen werden, daß Usingen an allen vier Stellen, an denen sich diese Formulierung findet, zunächst nur sagt „sacramenta dicuntur vasa gratiae", nur an zweien [201]) fügt er hinzu „et sunt". Seine — in dieser Frage ganz nominalistische — Grundauffassung stellen diese wenigen Stellen nicht in Frage.

## § 2. Die Wirkungen der Taufe.

Durch die Taufe wird der Mensch „dem Tode Christi eingepflanzt" [202]) und der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste zum ewigen Leben teilhaftig: Wiedergeburt aus dem Wasser der Taufe bedeutet „Eintritt in die katholische Kirche, in der allein Heil ist", — Wiedergeburt aus dem Heiligen Geiste erfolgt durch die heiligmachende Gnade, in der der Heilige Geist selbst mitgeteilt wird [203]). Die

---

[199]) Vgl. Reinhold 40f und besonders H. Weisweiler: „Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor." (1932) 11 ff.

[200]) Vgl. Reinhold 109.

[201]) De duabus disputationibus. A 4af: „Sacramenta etenim vasa gratiae et sunt et dicuntur, nec non fontes salvatoris, de quibus qui non haurit neque bibit aquam vivam, facile arescit et sterilescit." — Anabaptismus. C 7b.

[202]) Libellus in quo respondet. G 3b: „Nec querimus nos alia forma salvari quam per mortem Christi qua ille nobis gratiam meruit quam in baptismate consequimur quo inplantamur in mortem christi ..." — Ähnlich: De duabus disputationibus. P 2a; Anabaptismus. B 8a.

[203]) Sermo de sancta cruce. A 1b: „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei. Ex aqua scilicet baptismi quo intratur in ecclesiam catholicam in qua sola est salus. Et spiritu sancto, hoc est gratia gratum faciente in qua datur spiritus sanctus, qui est spiritus Christi, quem qui non habet non est eius ad Ro. 8. Qui spiritus per gratiam qui in baptismo datur remittit homini peccatum et recipit eum in suum favorem facitque ei opera sua bona quae ex gratia illa fecerit vitae aeternae meritoria." Responsio. C2a: „Hec autem dei generatio quo fit nisi gratia in qua datur spiritus sanctus baptizato." — Anabaptismus. B 5a: „... baptismus qui ideo ianua dicitur in ecclesiam." — Im Gegensatz zur Taufe Christi erfolgte die Taufe Johannes' des Täufers nur aus dem Wasser, nicht aus dem Heiligen Geist, weshalb sie keine Gnade mitteilen konnte; vgl. Anabaptismus. B 3b: „Baptismus Johannis erat in aqua tantum et non in spiritu sancto, quoniam gratiam iusti-

Vermittlung der rechtfertigenden Gnade ist die vorzüglichste Wirkung des Taufsakramentes[204]), — die vorzüglichste Wirkung, aber nicht die einzige. Zusammen mit der Gnade, die nach Usingen, wie oben gezeigt wurde, mit der „caritas infusa" identisch ist, werden der Menschenseele durch die Taufe auch die beiden anderen theologischen Tugenden, Glaube und Hoffnung, eingegossen, die Gott — genau wie die Gnade — ohne menschliche Mitwirkung in der Seele durch einen Schöpfungsakt hervorbringt, und die den Menschen nun zu Akten wahren Glaubens, Hoffens und Liebens fähig und geneigt machen[205]).

Die Täuflinge erhalten im allgemeinen durch das Sakrament alle gleich viel Gnade, da Gott ein Ansehen der Person nicht kennt; trotzdem kann er aus freier Güte dem einen oder anderen mehr geben als den übrigen. So nimmt Usingen z. B. an, daß Paulus bei seiner Taufe mehr Gnade erhalten hat als andere, die zur gleichen Zeit Christen wurden. Eine accidentelle Vermehrung der Taufgnade kann weiter auch bei besonders großer Andacht und Reue des Empfängers bzw. bei Kindern der Paten, oder des Priesters, der das Sakrament spendet, eintreten; daher ist trotz der objektiven Wirksamkeit der Sakramente, die Usingen übrigens nicht besonders betont, ein frommer Priester wegen seiner persönlichen Verdienste als Taufspender anderen vorzuziehen, und aus eben diesem Grunde kann es vorkommen, daß selbst Kindern, die in der Taufunschuld sterben, nicht immer die gleiche Himmelsherrlichkeit zuteil wird[206]).

In den Ausführungen Usingens tritt die Taufe als Heilsvermittlerin im allgemeinen zugunsten der Gnade ziemlich in den Hintergrund[207]); sie vermittelt die Gnade, das große

---

ficantem non contulit, sed fiebat in aqua in praeparationem ad baptismum Christi."

204) Vgl. oben Anm. 169 und 170; Anabaptismus. B 4a: „Baptismus Christi sacramentalis est, quia confert gratiam iustificantem et induit hominem Christo."

205) Anabaptismus. G 1a: „In baptismate infunditur fides, spes et charitas, ut habet doctrina catholica. Quae tria non sunt actus, sed seminaria actuum, ..." — De fide. E 7a: „... tres virtutes theologicas infundi in baptismate, patet ... quae sunt tanquam seminaria, quae inclinant ad actus credendi, sperandi et diligendi." — De fide. C 2a: „Patet, fidem actualem esse donum dei, non tale quale est fides infusa cum spe et charitate. Quia ista sunt mera dona dei, quae creat deus in anima sine cooperatione hominis." — Vgl. noch Anabaptismus. D 4b.

206) Anabaptismus. C 2a — C 3a.

207) Es ist wieder ein typisch nominalistischer Zug in Usingens Theologie, wenn er die Bedeutung der Sakramente verhältnismäßig gering einschätzt; bei manchen Vertretern der „via moderna" geht das

Gottesgeschenk, an die Menschenseele, und darin liegt ihre ungeheure, unschätzbare Bedeutung [208]): diese Gnade gestaltet ja den Menschen völlig um. Der Erfurter Augustiner schreibt bewußt der Gnade zu, was katholische Theologen sonst gerne von der Taufe aussagen; so kommt es, daß sich von weiteren T a u f wirkungen kaum etwas in seinen Schriften findet.

Durch die Taufgnade wird der Getaufte „innerlich gerecht und gut“ [209]); das wirkt sich nach zweifacher Richtung hin aus: negativ tilgt die Gnade die Erbsünde und alle persönlichen Sünden [210]) und macht aus einem Sohne des göttlichen Zornes ein Kind Gottes und einen Erben des Himmels [211]); positiv verbindet sie den Täufling auf das innigste mit Christus und gliedert ihn seinem mystischen Leibe ein; mit Hilfe der Gnade kann er für die Ewigkeit verdienstliche Werke verrichten [212]) und hat die Kraft, wenn auch nicht a l l e l ä ß l i c h e n Sünden zu meiden, so doch ohne Todsünde zu leben [213]).

Christus eingegliedert sein bedeutet an seiner Würde teilnehmen. Aus der innigen Zugehörigkeit der Christen zum Leibe Christi begründet Usingen das allgemeine Priestertum

---

so weit, daß sich die Frage erhebt, wozu eigentlich die Sakramente noch nötig sind. Doch kann auf den fundamentalen Unterschied zwischen Usingen und vielen anderen Vertretern des Nominalismus kaum genügend hingewiesen werden: bei Usingen ist es die G n a d e, die statt der Sakramente in den Vordergrund gestellt wird, bei den anderen macht die „acceptatio“ des Menschen durch Gott die Sakramente wenigstens de lege absoluta überflüssig.

[208]) L i b e l l u s i n q u o r e s p o n d e t. G 4a: „...tibi dixerat Usingus non esse aliam salvandi formam quam per gratiam Christi, quam baptismate consequimur, ...“ — Vgl. oben Anm. 169 und 170.

[209]) D e d u a b u s d i s p u t a t i o n i b u s. E 2b.

[210]) L i b e r t e r t i u s. q 4a: „...Christus: qui sua passione meruit nobis gratiam: qua non solum originale, sed etiam actuale remittit peccatum.“ — A n a b a p t i s m u s. B 6a: „Baptismus enim dat gratiam primarie et principalis culpam originalem auferentem et ex consequi etiam culpam actualem, si quae fuerit apud baptizatum.“ — L i b e r t e r t i u s. n 4bf: „... non concedo post circumcisionem et baptismum peccatum remansisse. Et ut de baptismo loquar dico illum tollere non solum originale sed etiam actuale si quid contractum fuit ut in adultis contingit baptismum suscipientibus. Cum igitur nullum peccatum remaneat in sanctis baptizatis, nulla est penitus probatio tua.“

[211]) A n a b a p t i s m u s. B 2b: „...gratia iustificativa est eius cui confertur, si prius erat iniustus, quia de filio irae et carceris facit filium regni...“

[212]) Vgl. oben Anm. 85.

[213]) L i b e r t e r t i u s. m 4a: „...veritas habet hanc scilicet vitam renatos sine mortali peccato transigere posse... Et quare hoc non posset renatus qui necessitatem nullam habet ad contemnendum mandata dei, et virtute gratiae dei superare potest omne carnis desiderium, eo quod gratia fortior sit natura?“

aller Getauften [214]); sie nehmen alle teil an einem „königlichen, geistigen, unsichtbaren Priestertum": königlich ist es, weil die Mitglieder dieses Priesertums frei von jedem Gesetz nur aus der Gottesliebe heraus leben und wirken; geistig, weil sie Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe und in der Wahrheit dienen; unsichtbar, weil sie nicht äußere Opfer darbringen, sondern nach Christi Beispiel sich selbst aufopfern. Neben diesem allgemeinen Priestertum verteidigt der Augustinermönch ein anderes, das sichtbare Priestertum der Kirche, zu dem jeder durch die Taufe zwar fähig wird, das aber noch eine besondere Berufung erfordert [215]).

Von Bedeutung ist noch Usingens Stellungnahme zu der im Getauften zurückbleibenden Konkupiszenz. Es steht zunächst für ihn fest, daß die Taufgnade nicht nur alle Sünden tilgt, sondern auch alle Strafen, die der Empfänger für seine Sünden verdient hat [216]); daher gehen die Kinder, die nach der Taufe sterben, bevor sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind, auf Grund der Verdienste Christi sofort in den Himmel ein [217]). Für Usingens Sündenlehre bestehen hier keinerlei Schwierigkeiten: die Taufgnade hebt jeden „reatus" auf, mag das eine Schuld- oder Strafverhaftung Gott gegenüber sein; der Getaufte ist von jeder Verpflichtung zu einer Strafe frei.

Trotzdem sind nach der Taufe nicht alle Folgen der Erbsünde verschwunden: es bleibt die Konkupiszenz [218]), es bleibt der Tod. Wie oben gezeigt wurde, sieht Usingen beides eigentlich nur als Folge der ersten Adamssünde an, ohne entscheiden zu wollen, ob wenigstens die Konkupiszenz vor der Taufe dem Menschen auch als Schuld oder Strafe von

---

214) Als Schriftstellen für das allgemeine Priestertum führt er an: 1. Petr. 2, 5,; 2, 9; Apoc. 1, 5f; 5, 10; 20, 6.

215) Liber secundus. E 4af.

216) Anabaptismus. C 2a: „...baptismus remittit omnem culpam et poenam, quam invenit in subiecto, ..." — Vgl. B 7b. — Das tut die hl. Beichte, wie Usingen lehrt, nicht in gleichem Maße.

217) Liber secundus. D2a: „...infantes... qui non propriis meritis sed solo Christi merito intrant celum quoniam post baptismum ante discretionis annos moriuntur quia sic nondum mereri poterant." — Libellus in quo respondet. H 1a: „...concedens huic gratiae respondere gloriam vitae aeternae, quae et datur infantibus morientibus post baptismum ante annos discretionis, ..." — Vgl. De tribus ... requisitis. B 4b (Anm. 107).

218) Libellus in quo respondet. J 3a: „Sensualitas quae et carnalitas dicitur non evacuatur, donec hic fuerimus, quoniam nec per fidem nec per gratiam, sed semper concupiscit adversus spiritum." — Vgl. Liber tertius. r 3b (Anm. 43); r 4a (Anm. 225); De fide H 2b (Anm. 226).

Gott angerechnet wird; nach der Taufe fehlt ihr jedenfalls jeglicher Schuldcharakter [219]).

Diesen Satz hält der Erfurter Augustiner auch anderen Ansichten gegenüber bewußt aufrecht. Für die Auseinandersetzung mit anderen Anschauungen mußte zunächst der Begriff der Konkupiszenz geklärt sein; doch eine solche Klärung der Begriffe sucht man bei Usingen vergeblich. Ähnlich, wie er die Sündentat nicht vom Sündenzustand trennt, unterscheidet er auch nicht scharf zwischen der habituellen Begierlichkeit und dem aus ihr entspringenden aktuellen Begehren und macht ebenso wenig zwischen der Begierde des Geistes und dem sinnlichen Begehren des Fleisches einen Unterschied. Er kennt nur ein gegen den Geist gerichtetes Streben, das des Fleisches. Seit der ersten Sünde ist das Fleisch zu seiner Natur zurückgekehrt, d. h. das Fleisch, oder anders ausgedrückt: die Sinnlichkeit des Menschen sucht die Erfüllung ihrer Wünsche wieder unabhängig vom Geiste [220]). Wie der Geist des Menschen sein Begehren und sein Streben zu befriedigen sucht, so auch das Fleisch, die Sinnlichkeit; und dieses Streben des Fleisches ist die „concupiscentia carnis“ [221]), der „fomes“, die „lex membrorum“ [222]). Aus dem fleischlichen Streben gehen die einzelnen „desideria carnalia“ [223]), der „appetitus carnis“, die „inclinatio ad peccatum“ [224]) hervor; denn das Fleisch sucht sein Begehren auch gegen die

---

[219]) Liber tertius. r 3b (Anm. 43). — Zwar sagt Usingen Liber tertius. r 4a von der Konkupiszenz: „Quae est poena quaedam et effectus peccati originalis“; doch wird die Konkupiszenz als Strafe von ihm nirgends betont. Es dürfte sich bei solchen seltenen Sätzen nur um Übernahme ganz bekannter Formeln handeln, denen innerhalb seiner Theologie kein besonderer Wert beizumessen ist, da sie, in der vollen Bedeutung des Wortlautes verstanden, mit seiner Sündenlehre nie in Einklang zu bringen wären.

[220]) Anabaptismus. A 3a (Anm. 35).

[221]) Anabaptismus. A 3a (Anm. 35).

[222]) Liber tertius. o 1b: „Et Paulus hortatur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore, ut obediamus concupiscentiis eius; ubi per peccatum intelligit fomitem carnis, ratione cuius sensualitas concupiscit contra rationem, qui fomes lex membrorum dicitur ab eodem.“ De fide. H 2b: „. . . ex fomite carnis, quem ex peccato originali contraximus, ratione cuius caro concupiscit adversus spiritum, ad Galat. 5. ...Ratione cuius etiam sensus et cogitatio humani cordis ab adolescentia sua prona sunt ad malum, Gene. 8. Spiritus quippe promptus est, caro autem infirma. Math. 26.“

[223]) Liber tertius. m 2b: „Sed unde sunt illa carnalia desideria, nisi ex corruptione carnis que sequitur peccatum originale in nobis tanquam effectus eius. Et quid dicit illa carnis corruptio nisi fomitem provocantem et inducentem ad carnalia desideria.“

[224]) Liber tertius. q 4b: „Sed sub te erit appetitus eius, hoc est inclinatio ad peccatum, quae est ex corruptione carnis secuta peccatum primi parentis.“

Vernunft und gegen den Geist des Menschen durchzusetzen. Nach Usingens Auffassung ist die Sinnlichkeit und ihr Streben nach Befriedigung etwas ganz Natürliches, und erst weil dieses Streben sich häufig g e g e n den Geist richtet, wird es für den Menschen gefährlich. Denn das fleischliche Begehren ist dem Einfluß der Vernunft und des freien Willens zu einem großen Teile entzogen [225]), andererseits stehen aber die „ratio inferior" und besonders der Wille in enger Verbindung mit der Sinnlichkeit und können sich bei einem sinnlichen Genuß nur sehr schwer von ihr lösen, auch wenn der Geist, die „ratio superior", das verlangt [226]).

Wenn Usingen dem „fomes" manches Mal die Bezeichnung „corruptio carnis" gibt [227]), so versteht er diese Verderbtheit des Fleisches offensichtlich nur relativ; das Fleisch ist verdorben, insofern es nicht mehr durch die „iustitia originalis" gebunden und dem Geiste völlig untergeordnet ist, nicht aber, weil es in seiner Natur schlechter geworden ist. Der Erfurter Augustiner weiß sehr wohl, daß „gewisse Doktoren" der Meinung sind, die nach der Taufe zurückbleibende Konkupiszenz sei aus sich läßliche Sünde [228]); doch er möchte ihnen nicht folgen [229]). Sie wird zwar Sünde genannt, aber nur, weil sie aus der Erbsünde stammt und weil

---

225) L i b e r t e r t i u s. r 4 a: „Sed quia in illam concupiscentiam non consensit mente, ideo involuntaria fuit, quare non imputabatur ei ad culpam. ... Quare nihil aliud vult apostolus quam quod concupiscentia carnis adversus spiritum, que est pena quaedam et effectus peccati originalis et relinquitur fidelibus in exercitium virtutis, sit extra arbitrium et libertatem voluntatis nostrae. Non autem consensus in illam qui facit eam voluntariam."

226) D e f i d e. H 2 b: „Et quia voluntas coniuncta est sensualitati in homine, et facile condelectatur ei, ideo difficulter abstrahitur a sensu in delectatione sensuali, quantumvis ratio dictet oppositum, difficulter propterea vincit sensualem concupiscentiam et carnis corruptae inclinationem, ut notum est ad experientiam." — L i b e r t e r t i u s. i 3 b: „Ratio inferior sensualitati coniuncta est et ex carne esse dicitur, cum illius inclinationem sequatur. Superior autem ratio supra sensualitatem est, quoniam illi coniuncta non est, sed semper ad optima deprecatur et illa est spiritus, adversus quem caro concupiscit."

227) L i b e r t e r t i u s. m 2 b (Anm. 223); q 4 b (Anm. 224); P u r g a t o r i u m. A 2 b (Anm. 39); D e f i d e. C 3 b (Anm. 39); H 2 b (Anm. 226).

228) L i b e r t e r t i u s. r 4 a (Anm. 236); L i b e l l u s i n q u o r e s p o n d e t. J 1 b (Anm. 230). — In der Hochscholastik stand z. B. Albertus Magnus auf diesem Standpunkt (vgl. H. D o m s: „Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus" (1929), 172 und 258 f), sein Schüler Thomas jedoch nicht (S. th. II, I, 80, 3 ad 3); später wieder Gregor von Rimini (vgl. F e c k e s: „Biel" 132).

229) L i b e r t e r t i u s. r 3 b (Anm. 43); r 4 a (Anm. 225); L i b e l l u s i n q u o r e s p o n d e t. J 1 b (Anm. 230).

sie den Menschen auch immer wieder zur Sünde verführt: sie ist es nach der Taufe nicht mehr, sie selbst nicht und nicht ihre einzelnen Regungen, solange ihnen nicht die Vernunft des Menschen zustimmt. Nur durch seine Vernunft ist der Mensch wirklich Mensch, nicht durch seine Sinnlichkeit, weshalb Paulus auch das Herrschen der Konkupiszenz im Menschen verbietet, d. h. die Zustimmung des Geistes [230]). Gerade im Kampf gegen dies Begehren zeigt sich der Segen der Taufgnade: sie ist stärker als die Natur des Menschen und befähigt durch ihre Kraft den Christen, alles Begehren des Fleisches zu überwinden und sich von jeder Todsünde freizuhalten; trotz der menschlichen Schwäche gibt es für den Getauften keine Notwendigkeit zu sündigen [231]). Zwar wird es immer wieder vorkommen, daß auch der Christ wegen dieser Schwäche der Konkupiszenz zustimmt (und ihrer Natur nach ist jede Sünde Todsünde), doch um der Gnade willen, die im Getauften lebt, sieht Gott nicht jedes Nachgeben gegenüber dem Begehren des Fleisches als Todsünde an, sondern nur eine solche Zustimmung, die bewußt unter Verachtung seiner Gebote geschieht [232]).

Gegenüber seinen lutherischen Gegnern — einmal gegen Johannes Culsamer [233]), das andere Mal gegen den ab-

---

230) Libellus in quo respondet. J 1b: „Se autem carnalem esse venditum sub peccato secundum sensualitatem (que caro dicitur et homo exterior) ratione fomitis inclinantis ad concupiscendum carnaliter. Qui peccatum dicitur ad Rho. 6. ubi apostolus: Non regnet peccatum in verstro mortali corpore ut obediatis concupiscentiis eius. Dicitur autem peccatum quia effectus peccati originalis et inclinat ad peccandum per carnalem concupiscentiam. Dicit autem se venditum sub peccato illo culpa primorum parentum unde est fomes in carne ratione cuius caro concupiscit adversus spiritum; at concupiscentia illa in bapizatis vel nullum peccatum est vel veniale tanquam effectus peccati, dum quis non consentit ei per rationem, per cuius consensum peccatum quod fomes est dicitur regnare in homine. . . . Quibus liquet per hoc hominem non impediri a servatione mandatorum dei secundum rationem suam a qua maxime dicitur homo. — Et si dixeris lex dicit „non concupisces", Respondeo hoc eam dicere de concupiscentia secundum spiritum que est consensus in concupiscentiam carnis que sensualis dicitur. A ratione enim dicitur homo et non a sensualitate. Ratione cuius, sola sensualitate non peccat nisi peccato quod est effectus peccati iuxta prius dicta." — Vgl. Liber tertius. r 4a (Anm. 225).

231) Liber tertius. m 4a (Anm. 213).

232) Liber tertius. o 1a: „Quod autem in omnibus sanctis concessi venialia. Hoc feci de baptizatis, qui venialiter peccant, cum ad usum rationis pervenerint; quorum peccata venialia dicuntur talia, ut supra dictum est, quia non imputantur ad penam eternam, sed temporariam; sua autem natura mortalia sunt." — Vgl. p 4a ff.

233) Liber tertius. r 4a.

gefallenen Franziskaner Aegidius Mechler [234]) — verteidigt Usingen seine Ansicht ausdrücklich und erklärt die von seinen Gegnern beigebrachte Römerbriefstelle (Röm. 7, 14 ff), die man ihm als Beweis für die totale Sündhaftigkeit des Menschen vorgelegt hat, beide Male dahin, daß die Konkupiszenz, der der Mensch nicht zustimmt, ihn nicht zum Sünder mache, daß nicht das Begehren, sondern die freie Zustimmung des Menschen zu seinen Begierden die Sünde ausmache; denn es komme allein auf die Vernunft an. Ebenso ist Gottes Gebot „non concupisces" an den Geist des Menschen gerichtet, nicht an seine Sinnlichkeit, die aus sich allein gar nicht sündigen kann [235]).

Usingen gibt die Verderbtheit der Menschennatur durch die Erbsünde zu, und zwar doch in stärkerem und lebenswahrerem Sinne als andere Nominalisten, aber er lehnt eine völlige Verderbtheit ebenso entschieden ab. Selbst wenn man annehmen wollte, daß die zurückgebliebene Konkupiszenz aus sich läßliche Sünde sei, so ist damit noch nicht eine so große Verdorbenheit gegeben, daß der Mensch sündigen m u ß; auch dann sündigt er frei, hat er die Möglichkeit, dem sündhaften Begehren zu widerstehen oder zuzustimmen [236]). Die Begierlichkeit bleibt als Last im Getauften, aber sie hindert die Wirkungen des großen Taufgeschenkes, der Gnade, nicht; sie bleibt zur Übung des Christen, aber die Taufgnade befähigt ihn, diese Prüfung siegreich zu bestehen [237]).

## § 3. Der Taufcharakter.

Die den Menschen umgestaltende heiligmachende Gnade ist der „effectus principalis" der Taufe; daneben steht noch ein „effectus minus principalis", die Einprägung des Taufcharakters [238]). Einen sakramentalen Charakter lehrt Usingen mit der Kirche bei drei Sakramenten, der Taufe, der Firmung und der Priesterweihe, die sich dadurch von den übrigen unterscheiden [239]). Der Taufcharakter ist, so meint Usingen

---

234) Libellus in quo respondet. J 1 a.

235) Libellus in quo respondet. J 1 a f.

236) L i b e r t e r t i u s. r 4 a: „Et dato et concesso quod talis concupiscentia citra consensum sit peccatum veniale saltem, ut quibusdam doctoribus videtur, per hoc tamen non aufertur libertas oppositionis ad consensum illius concupiscentiae et ad producendum quodcunque aliud peccatum." — Vgl. q 4 b.

237) L i b e r t e r t i u s. r 4 a (Anm. 225); m 4 a (Anm. 213).

238) Zum Ganzen: A n a b a p t i s m u s. B 6 b — C 1 a.

239) A n a b a p t i s m u s. B 6 b: „Est et aliud differentia inter illa sacramenta. Quia quatuor ex eis sunt iterabilia, scilicet eucharistia,

weiter, zwar nicht aus der Schrift beweisbar, er ist aber durch die Autorität der Kirche, deren Lehre Christi Lehre ist, und aus einer Erwägung der Vernunft gesichert [240]). Für die Kirchenlehre führt der Erfurter Doktor eine Briefstelle Innozenz' III. [241]) und eine des hl. Augustinus an [242]), als Vernunftgrund macht er geltend, daß es nur geziemend ist, wenn die durch die Taufe „in die Familie Christi Aufgenommenen" sich für immer durch ein inneres Zeichen von den anderen Menschen unterscheiden. Dies Zeichen ist der „Charakter", das Zeichen der „militia Christiana" [243]). Eine zweite Taufe ist deshalb auch nicht mehr möglich, ja man kann eine solche zweite Waschung (lotio) eigentlich nur im analogen Sinne „Taufe" nennen — so, wie man etwa einen Toten oder einen gemalten Menschen „Mensch" nennt [244]).

Die Unwiederholbarkeit der Taufe hängt nach Usingen zwar irgendwie mit dem sakramentalen Charakter zusammen — ebenso die Unwiederholbarkeit der Firmung und der Priesterweihe —, aber ihr Hauptgrund ist er nicht; der Hauptgrund, daß diese drei Sakramente von jedem Menschen nur einmal empfangen werden können, liegt in einer „göttlichen Anordnung" [245]). Er sucht diese Ansicht damit zu begründen, daß er sagt: die Hauptwirkung der Taufe ist die Mitteilung der Gnade, die auch erlangt werden kann, ohne

---

poenitentia, matrimonium et extrema unctio, quia haec non imprimunt characterem indelibilem sicut reliqua tria faciunt, baptismus scilicet, confirmatio et ordo, quae dicuntur initerabilia, quia iterari nec debent nec vere possunt, quo ad effectum sacramentalem."

[240]) Anabaptismus. B 6b: „Est autem hic sciendum, characterem hunc poni ex auctoritate ecclesiae et ratione persuasiva, non autem evidenti scripturae autoritate."

[241]) Innocentius III.: Epistola „Maiores ecclesiae causas" ad Ymbertum archiepiscopum Arelatensem. Denzinger [17], 411 (vgl. Skotus: „Commentaria Oxoniensia" 14 d 6 q 9: Pariser Ausgabe XVI, 604).

[242]) Augustinus. „Epistola ad Maximinum episcopum". (Migne P. L. 33, 95). — Vgl. Skotus. l. c. 14 d 6 q 7: Pariser Ausgabe XVI, 581.

[243]) Anabaptismus. B 7a: „Ratio persuasiva est, quia congruit, ut receptus in familiam Christi distinguatur a non recepto per aliquod intrinsecum permanens in eo, quod est et dicitur character christianitatis etc., eo quod per baptismum quis ingreditur Christianismum et accipit signum militiae Christianae." — Bis „permanens in eo" wörtlich mit Skotus (l. c. 14 d 6 q 9) und G. Biel „Inventarium seu Repertorium Generale" 14 d 6 q 2 (l. c. FF 1 v b) übereinstimmend; der nächste Satz dem Sinne nach dort entnommen.

[244]) Anabaptismus. B 7a (vgl. Biel l. c. FF 2 r a).

[245]) Anabaptismus. B 6b (Anm. 239); B 7a: „Et tamen sic sciendum characteris impressionem non esse causam principalem initerabilis baptismi, sed divinam institutionem." (Vgl. Skotus. l. c. 14 d 6 q 7 scholium: Pariser Ausgabe XVI, 584)

daß der Taufcharakter dem Empfänger eingeprägt wird, z. B. in der Begierdetaufe [246]); also kann ein Wesensmerkmal der Taufe nicht mit ihm verbunden sein. Die göttliche Anordnung der Unwiederholbarkeit der Taufe ist auch ohne den Charakter wohl begründet durch die Krankheit, gegen die dies Sakrament in erster Linie als Heilmittel eingesetzt ist, — durch die Erbsünde nämlich, mit der jeder Mensch nur einmal behaftet ist; ein zweiter Grund ist mit der Taufwirkung gegeben: die volle Vergebung jeder Schuld und Strafe wäre bei der Möglichkeit der Wiederholung ein Anreiz zu weiterem Sündigen; drittens ergibt sich aus dem Sinn der Taufe, durch die der Mensch in die Kirche Christi eintritt, daß sie nicht wiederholt werden kann, da jeder in der Kirche bleibt, der ihr einmal angehört; und schließlich weist Usingen viertens darauf hin, daß Christus nur einmal gestorben und wieder auferstanden ist; da die Taufe Christi Tod und Auferstehung sinnbildlich bei jeder Spendung darstellt, würde ein Versuch ihrer Wiederholung den Versuch bedeuten, Christus von neuem zu töten [247]).

Bei näherem Hinsehen merkt man, daß Usingen in all diesen Ausführungen über den Taufcharakter selbst kaum etwas sagt: er spricht von Gründen der Unwiederholbarkeit der Taufe, sagt, daß der Charakter nicht der eigentliche Grund dieser Unwiederholbarkeit ist, — aber positiv sagt er nichts über ihn. Das ganze Stück über den Taufcharakter in der Schrift „Anabaptismus" steht ohne jede Verbindung zu anderen Gedanken seiner Theologie da, und man hat den Eindruck, daß der Verfasser selbst nicht recht einsieht, welchen theologischen Sinn diese Lehre der Kirche hat, die er aber um seiner Treue zur Kirche willen festhält und gegen Angriffe verteidigt [248]).

Diesen Eindruck bestätigt ein Vergleich seiner Darlegungen mit den Ausführungen anderer Lehrer ähnlicher theologischer Richtung; es zeigt sich nämlich dabei, daß der größte Teil der theologischen Ausführungen von Usingen entweder wörtlich oder dem Sinne nach aus Skotus und Biel

---

246) Anabaptismus. B 7 b. (Diese Begründung haben Skotus und Biel nicht.)

247) Anabaptismus. B 7 b — B 8 b. Die drei ersten Gründe finden sich auch bei Skotus (l 4 d 6 q 7 scholium: Pariser Ausgabe XVI, 584), und zwar in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Text Usingens. Den vierten Grund dagegen lehnt Skotus ausdrücklich als nicht stichhaltig ab (l. c. l 4 d 6 q 7: Pariser Ausgabe XVI, 581 f). Zwei von den Gründen hat auch G. Biel (l. c. FF 2 r a f).

248) Anabaptismus. B 8 b ff.

entnommen ist [249]); nur wenige Sätze bleiben, die sich nicht bei einem von beiden finden. Irgendeine Bedeutung kommt Usingens Ausführungen über den Taufcharakter daher nicht zu.

## V. Zusammenfassung.

Bartholomäus Arnoldi von Usingen ist seiner theologischen Grundhaltung nach ausgesprochener Nominalist. Nominalistisch im vollen Sinne des Wortes ist besonders seine Sündenlehre, nach der das Wesen der Sünde in der schuldhaften Verpflichtung des Menschen besteht, die von Gott verhängte Strafe zu erleiden; je nachdem, ob Gott eine zeitliche oder eine ewige Strafe bestimmt hat, spricht man von Tod- oder läßlicher Sünde; ein wesenhafter Unterschied besteht zwischen beiden nicht. Dementsprechend ist auch die Erbsünde nur die aus Adams erster Sünde stammende Verpflichtung der Stammeltern und aller ihrer Nachkommen zur ewigen Verdammnis; die Konkupiszenz ist eine Folge der Erbsünde, durch die der Mensch aber nicht völlig schlecht und unfrei geworden ist; er wurde nur nach Verlust der über die Natur hinausgehenden Gottesgeschenke in seinen natürlichen Kräften geschwächt.

Im Gegensatz zu dieser rein nominalistischen Sündenlehre baut Usingen seine Rechtfertigungslehre ganz auf der Notwendigkeit der Gnade auf. Der Sünder wird formal allein durch die heiligmachende Gnade, die mit der „caritas infusa" identisch ist, gerechtfertigt, die in ihm a l l e Sünde tilgt, so wie das Licht die Finsternis vertreibt, die ihn zu einem Sohne Gottes und Erben des Himmels macht, die ihn befähigt, durch „gute Werke", das sind aus der Kraft der Gnade gewirkte Werke, sich die ewige Seligkeit zu verdienen.

Die Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung geschieht in erster Linie durch seinen Glauben, d. h. seine Zustimmung zu den Offenbarungswahrheiten; der Glaube bewirkt nicht die Rechtfertigung, sondern ist ihre unbedingt notwendige Voraussetzung. Um zu dem heilsnotwendigen Glauben zu gelangen, ist eine besondere übernatürliche Hilfe

---

[249]) Vgl. die Anmerkungen 241—247. — Mit Ockam, der l. c. 1 4 q 2 (Ausgabe Lyon 1495 R 2 v b — R 5 r a) vom Charakter handelt, wobei hauptsächlich philosophische Fragen zur Sprache kommen, sind Berührungspunkte nicht festzustellen. Ähnlich verhält es sich bei Peter von Ailly (l. c. 14 q 3 art. I: Ausgabe Straßburg 1490 A 6 r a — A 6 v a; B 2 r a—b); einige wenige Anklänge gehen offenbar genau wie bei Usingen auf Skotus zurück.

Gottes notwendig, die am Anfang jedes Heilswerkes steht und dasselbe in seinem Fortgang begleiten muß..

Vermittelt wird die Gnade durch die Sakramente, das erste Mal durch die Taufe. Die Sakramente bewirken zwar nicht selbst die Gnadenmitteilung, sondern sind nur „condicio sine qua non" dafür; aber Gott hat sich verpflichtet, seinerseits bei jeder Sakramentenspendung dem würdigen Empfänger Gnade zu geben. Neben der „caritas" schenkt die Taufe dem Empfänger die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung und läßt ihn durch seine enge Verbindung mit Christus an dem allgemeinen Priestertum teilnehmen. Wenn auch trotz der Taufe noch die Konkupiszenz zurückbleibt, so ist diese ohne jede Schuld, solange ihr der Christ nicht zustimmt; sie bleibt zur Übung des Getauften, der durch die Taufgnade die Kraft hat, ihr siegreich zu widerstehen.

# Kaspar Schatzgeyer.

In der Reihe der bedeutenderen Kämpfer gegen die Anfänge der Reformation in Deutschland steht neben Usingen ein zweiter Ordensmann, der seiner Grundhaltung nach Nominalist ist: der bayrische Franziskaner Kaspar Schatzgeyer. In den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts hatte er in Ingolstadt Philosophie studiert und das Bakkalaureat der Artistenfakultät erworben; dann trat er bei den Franziskaner-Observanten ein und setzte seine Studien in deren Ordensschulen fort [1]). Welches der vier theologischen Studienhäuser der oberdeutschen Observantenprovinz — Basel, Heidelberg, Ingolstadt, Tübingen — ihm seine theologische Ausbildung vermittelt hat, wissen wir nicht; an allen vier Hochschulen, mit denen die Ordensschulen meist in enger Verbindung standen, waren „beide Wege", der Nominalismus und der Realismus, zugelassen [2]). Um die Theologie zu kennen, die ein süddeutscher Franziskaner-Observant damals als Student zu hören bekam, müßte die wissenschaftliche Richtung der Männer genau bekannt sein, die in den Jahren 1482—1487 an den franziskanischen Studienhäusern Süddeutschlands gelehrt haben; das ist jedoch nicht der Fall [3]). Infolgedessen ist es kaum möglich, bei Schatzgeyer im einzelnen anzugeben, welche Gedanken und Anschauungen seiner Theologie ursprünglich sind, und was er erst seit den literarischen Kämpfen mit den Vertretern der neuen Lehre behauptet hat, bzw. ob reformatorische Gedankengänge überhaupt Einfluß auf seine Ansichten gewonnen haben. Und doch wäre die Möglichkeit solcher Unterscheidung gerade für eine gerechte Würdigung dieses Mannes und seiner Stellung in den theologischen Kämpfen seiner Zeit von besonderer Bedeutung, weil die in seinen Schriften niedergelegte Theologie in wesentlichen

---

[1]) So N. Paulus: „Schatzgeyer" 4. — P. Minges „Franziskaner in Bayern" 89 ist danach zu verbessern; Quellen für die Annahme, Schatzgeyer habe seine theologischen Studien in Ingolstadt gemacht, sind bisher nicht bekannt.

[2]) Ehrle: „Sentenzenkommentar Peters von Kandia" 184 ff; 171; 177 ff; 187 ff; 193 ff. — Grabmann: „Geschichte der katholischen Theologie" 114.

[3]) In diesen Fragen läßt P. Minges: „Franziskaner in Bayern" den Leser völlig im Stich.

Punkten von dem abweicht, was sonst als allgemeine Lehre der zeitgenössischen Theologie gilt, — so abweicht, daß ihm schon katholische Zeitgenossen [4]) und ebenso spätere Historiker [5]) den Vorwurf gemacht haben, vieles aus seinen Werken sei mit katholischer Lehre unvereinbar, während andere [6]) der Ansicht sind, er habe eine kirchlich unbeanstandete Lehre vorgetragen, allerdings die einer einseitigen theologischen Schule.

Solange unsere Kenntnis von den einzelnen deutschen Hochschullehrern und ihrer Theologie im ausgehenden 15. Jahrhundert und um die Jahrhundertwende so wenig eingehend ist, wie es zur Zeit noch der Fall ist, so lange wird es nur schwer gelingen, die theologischen Verbindungslinien zwischen den Polemikern des Reformationszeitalters und den Lehrern früherer Jahrhunderte mit Sicherheit nachzuweisen, — so lange wird es auch kaum möglich sein, wissenschaftlich einwandfrei die einzelnen vielgestaltigen theologischen Richtungen des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen, gegeneinander abzugrenzen und zu beurteilen. Bei Schatzgeyer ist diese Schwierigkeit besonders spürbar, denn auch seine Schriften geben keine eindeutige Auskunft, da er den Zweck seiner Werke weniger in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Gegner sah als in dem Versuch, zu einer Verständigung zwischen den Parteien der Alt- und Neugläubigen zu gelangen; in seinen ersten Schriften ging der bayerische Franziskamer geradezu darauf aus, die Gegner auszusöhnen [7]). Er war ein treuer Sohn seines Ordens und bekämpfte als Provinzial die Neue-

---

[4]) Vgl. N. Paulus: „Schatzgeyer" 52 f.

[5]) K. Werner: „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur" IV, 168; Jedin: „Cochläus' Streitschrift „de libero arbitrio hominis"" 30 f (bes. 31 Anm. 3).

[6]) Johannes Eck in seiner Vorrede zu den „Opera omnia F. Gasparis Schatzgeri" aa4af. — P. Minges: „Franziskaner in Bayern" 30 f. — N. Paulus: „Schatzgeyer" 117 Anm. 2. — U. Schmidt O. F. M. in seiner Einleitung zur Neuausgabe des Werkes von Schatzgeyer: „Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum" im Corpus Catholicorum Heft 5, XVI f. — Interessant für die Beurteilung Schatzgeyers ist auch folgende Eintragung von alter Hand auf dem Titelblatt des Exemplars der „Opera omnia", das sich heute im Besitz der Breslauer Dombibliothek befindet (VII, 60 F): „Societatis Jesu Monachij Approbatus per R. P. Canisium 1578".

[7]) Das beweist schon der Titel seiner ersten Schrift (vgl. Anm. 6). — Vgl. P. Polman: „L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe. Siècle." 374 f.

rung, wo er sie traf [8]), aber „er war von Natur aus nicht heftig, sondern außerordentlich friedliebend“ [9]) und suchte deshalb bei Beginn des theologischen Streites auch beim Gegner das Berechtigte in seinen Behauptungen anzuerkennen, suchte bei ihm zu halten, was sich vom kirchlichen, besser gesagt, von seinem eigenen nominalistischen Standpunkte aus noch irgend halten ließ. Allmählich wurde er entschiedener; aber in den späteren Schriften ist nicht mehr zu unterscheiden, was als ursprüngliches, aus der Lehrzeit mitgebrachtes Gut gelten kann, und was auf das Konto späterer Entwicklung im theologischen Kampf zu setzen ist. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als Schatzgeyers Ansichten über Erbsünde, Gnade, Taufe möglichst genau darzustellen und auf Ähnlichkeiten bei anderen katholischen Theologen und bei den Reformatoren hinzuweisen, ohne dabei im einzelnen jede Übereinstimmung oder Ähnlichkeit als Abhängigkeit werten zu wollen.

## I. Urstand, erste Sünde, Erbsünde.

### § 1. Urstand und erste Sünde.

„Sapientis sententia est: Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum“ (Eccl. 7, 30) — so beginnt Kaspar Schatzgeyer seine Ausführungen über Urstand und erste Sünde [10]). Die „rectitudo“, die Gott dem Menschen ursprünglich mitgegeben hatte, bestand in der kampflosen Unterordnung der niederen Kräfte des Menschen unter die höheren, die ihrerseits vollkommen mit dem Willen Gottes

---

[8]) Vgl. P. Minges: „Franziskaner in Bayern“ 75 f; 90. — Joh. Eck sagt von ihm in der Vorrede zu seinen gesammelten Werken: „Tantus ergo vir recti amantissimus conspicatus in pseudo-evangelicis errores, ..., zelo fidei excitatus, ascendit ex adverso et opposuit se murum pro domo Israel, ut staret in praelio in die domini, et omnem vitam scribendo, praedicando, consulendo, hortando et orando contra perniciosas doctrinas consummeret.“ (aa 4 b).

[9]) Johannes Eck l. c. (aa 4 a): „Inter hos ecclesiae propugnatores prodiit et Venerandus Pater Gaspar Schatzger verus et Germanus divi Francisci filius, qui etsi tardius post incomparabilem fidei propugnatorem Emserum in arenam descendit et natura non erat admodum vehemens, sed pacis amantissimus, absterritus etiam magnificis Lutheranistarum titulis qui Christum iactabant.“

[10]) „Scrutinium“: Corpus Catholicorum Heft 5 S. 48 (= C. C. 5, 48). — Da die Neuausgabe des „Scrutinium“ im Corpus Catholicorum leicht zugänglich ist, wird im allgemeinen von einer Wiedergabe von Texten dieses Werkes abgesehen werden.

übereinstimmten [11]). Eine solche Harmonie innerhalb der menschlichen Kräfte wäre in der rein natürlichen Ordnung nicht zu erreichen gewesen, da der Mensch aus zwei verschiedenartigen „Naturen" besteht („natura humana ex diversis et disparatis naturis, corporali videlicet et spirituali constituta"), aus dem Geist und dem Körper, die in ihren Strebungen verschiedenen, ja oft entgegengesetzten Zielen zuneigen [12]). Gott hatte jedoch die Stammeltern mit einer Reihe über die Natur hinausgehender, besonderer Geschenke ausgestattet, durch die sie zu einer natürlichen Seligkeit erhoben wurden: ihr Leib war durch die Gabe der Unsterblichkeit vor dem Tode bewahrt [13]), und durch ein ähnliches Geschenk („donum dei liberaliter naturae superadditum") erfreuten sie sich im Paradiese eines durch und durch geordneten Zusammenwirkens ihrer Kräfte [14]).

Dieses Gottesgeschenk der „rectitudo" war nach Schatzgeyers Ansicht aufs engste mit einer noch weit wertvolleren Gabe verbunden, mit der heiligmachenden Gnade [15]). Von keinerlei niederen Strebungen gehemmt, war der Mensch durch sie zu einer derart innigen Anschauung Gottes erhoben, daß alle seine Kräfte allein auf Gott gerichtet waren [16]): nicht nur war sein Geist erleuchtet und in übernatürlicher Weise mit der Erkenntnis vieler Geheimnisse der Natur und der Gnade ausgestattet, auch Affekt und Strebevermögen verfügten über eine Viel-

---

[11]) Scrutinium. C. C. 5, 48. — De vera libertate. A 5a f. (Opera omnia 214 H = O. o. 214 H): „Primus noster parens . . . libertates habuit nonnullas in statu suae innocentiae per praevaricationem sibi ablatas, . . . Harum prima fuit a fomite, sive ut Apostolus vocat a lege membrorum. Fuit etenim natura humana in primis parentibus ab omni inordinatione immunis et hoc per iustitiam originalem, donum videlicet divinitus eis datum, quo perfecta quies et tranquillitas omnium virium in homine erat sicuti in organo omnibus cannulis optime consonantibus. Haec irretractabiliter nobis in haereditate peccati originalis nostris parentibus succedentibus est sublata. Secunda a peccato etiam veniali. Cum enim in primo homine mira harmonia omnia membra et omnes vires consonarent spiritui et spiritus hominis spiritui divino, nullum erat peccatum vel minimum. . . ."

[12]) Scrutinium. l. c.

[13]) Scrutinium. C. C. 5, 52.

[14]) Scrutinium. C. C. 5, 48; 50.

[15]) Scrutinium. C. C. 5, 48; 52.

[16]) Scrutinium. C. C. 5, 48. — De vera libertate. A 6a (O. o. 214 I): „Primus noster parens libertates habuit nonnullas in statu suae innocentiae. ... Quarta: ab omni retardativo elevationis et sursumactionis mentalis in Deum. Neque enim pondere corporis premebatur nec externo quopiam pellectivo praepediebatur, quin summa libertate, puro viatori possibili, citra visionem gloriae, in Deum ferretur, ipsum et in seipso et in suis effectibus contemplans et degustans."

zahl von Tugenden und Fähigkeiten [17]), ja selbst die niederen Kräfte des Menschen und sein Leib nahmen wegen ihrer engen Verbindung mit der Seele an der ihr vom heiligen Geiste mitgeteilten Freude und Seligkeit teil, die sie auf Grund der Gottesschau empfand, so daß auch sie gern die Freuden der Welt gering achteten [18]). So war die Natur der ersten Menschen wie ein wohlabgestimmtes Musikinstrument, dessen einzelne Teile in schönster Harmonie zueinander paßten [19]).

Schatzgeyer verbindet die „rectitudo" auf das engste mit der heiligmachenden Gnade, ja manches Mal scheint es, als ob er sie in der „gratia gratum faciens" begründet sein lasse, zwar nicht als notwendige Folge derselben, sondern als ein neues, freies Gottesgeschenk, das dem ersten entspricht [20]). Dabei tritt der streng übernatürliche Charakter der Gnade, der bei ihm sonst besonders deutlich in die Augen fällt, etwas zurück [21]) — eine Tatsache, die bei seiner Erklärung der Erbsünde von einer gewissen Bedeutung ist.

Die freigebigen Gnadengeschenke der ersten Gerechtigkeit sollten nicht nur den Stammeltern zugute kommen, sondern auch allen ihren Nachkommen erhalten bleiben [22]) und den Menschen bei ihrem Dienste Gott gegenüber behilflich sein. Den ersten Menschen hatte Gott ein Gebot gegeben, mit dessen Erfüllung sie in besonderer Weise ihren Gottesdienst durch die Tat beweisen sollten, das Gebot: „Vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen"; durch die Androhung des Todes als Strafe seiner Übertretung war die Schwere der Verpflichtung unterstrichen [23]). Doch die Menschen blieben nicht treu, Adam lehnte sich gegen Gott auf, übertrat das Gebot und verlor so durch seine Schuld für sich und seine Nachkommenschaft die Gnaden-

---

[17]) Scrutinium. C. C. 5, 52.

[18]) Scrutinium. C. C. 5, 48.

[19]) Scrutinium. C. C. 5, 49; 50. — De vera libertate. A 5af (O. o. 214 H): Anm. 11.

[20]) Genau läßt sich seine Ansicht über das Verhältnis zwischen „iustitia originalis" und „gratia gratum faciens" nicht feststellen. Nach Scrutinium. C. C. 5, 48 wurde durch die Gnade der Geist des Menschen zu solch inniger Gottesbetrachtung erhoben, daß von ihm auf die übrigen Kräfte die bändigende und auf Gott hinrichtende Kraft überging. Eine andere Stelle desselben Werkes (C. C. 5, 52) setzt die „originalis iustitia" der heiligmachenden Gnade gleich und läßt die Erhebung des Verstandes besonders vor sich gehen.

[21]) Die Erhebung des Verstandes ist allerdings in einer Art und Weise gedacht (vgl. Anm. 16), die nur mit Hilfe übernatürlicher Kräfte möglich ist.

[22]) Scrutinium. C. C. 5, 50.

[23]) Scrutinium. C. C. 5, 29; 50.

ausstattung samt der „iustitia originalis“ [24]); statt dessen verfielen sie alle, wie Gott es angedroht hatte, dem Tode, — und zwar in doppelter Hinsicht: der Leib dem natürlichen Tode und die Seele dem ewigen Tode der Schuld und der Hölle [25]). Damit stehen durch Adams Schuld alle unter dem Zorne Gottes, denn seine Schuld liegt als Erbsünde auf seinen Nachkommen, die alle „in lumbis eius fuerunt“ [26]). Einzig die Gottesmutter wurde von Gott vor der Erbschuld und vor seinem Zorne bewahrt, indem er ihre Seele in demselben Augenblicke, da er sie erschuf, mit seiner Gnade ausstattete; auch sie wäre ihrer Natur und ihrer Abstammung nach der Sünde verfallen gewesen, wenn Gott sie nicht auf Grund der Verdienste Jesu Christi von dem allgemeinen Gesetze ausgenommen hätte [26]).

### § 2. Sünde und Erbsünde.

Worin erblickt Schatzgeyer das Wesen dieser auf allen ruhenden, ererbten Sünde? Die Antwort des Franziskaners ergibt sich notwendig aus seiner Sündenlehre. Beides, Sünden- wie Erbsündenlehre, baut er auf den gleichen nominalistischen Grundprinzipien auf, wahrt sich in der Durchführung jedoch eine gewisse Selbständigkeit und Besonderheit.

Ausgangspunkt und letztes Grundgesetz aller Erörterungen ist der skotistisch-nominalistische Satz: Was Gott will, ist gut; nicht etwa umgekehrt, will Gott etwas, weil es

---

[24]) Scrutinium. C. C. 5, 52.

[25]) Scrutinium. C. C. 5, 50 f; vgl. C. C. 5, 29; Ecclesiasticorum sacramentorum assertio. 8 b (O. o. 290 P).

[26]) Tractatus de Missa. g 1 a (O. o. 199 Z): „... tota radix (scl. „primi progenitores“) cum omnibus germinibus fuit infecta, peccato obnoxia et per divinam iustitiam damnata.“ — Tractatus de Missa. i 2 a f (O. o. 205 N): „Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt, et hoc in primo parente, in cuius lumbis fuerunt omnes, qui per carnalem generationem ab eo descenderunt. Per hoc tamen divinae omnipotentiae non fuit praeclusa manus, quin potuerit et modo posset aliquam animam a peccato primae transgressionis scilicet ab ira sua, praeservare creando ipsam in primo instanti sui esse in gratia, sicut animam Christi creavit in gratia. Talis equidem anima pro nullo instanti sui esse esset in ira Dei nec damnationis rea. Per consequens nec haberet peccatum originale, quoad id quod est in ea formale et principale, et hoc nihilominus per meritum Christi. Hoc factum credimus de sanctissima anima virginis Mariae matris Dei, habuit tamen et ipsa causam contrahendi ex propagine et radice. Sed Deus suis propriis non constringitur legibus, verum ex incidenti hic passus occurrit.“ — Am Rande steht: „Deipara virgo sola ab originali culpa fuit praeservata.“

gut ist [27]). „Gottes heiligster Wille . . . ist die einzige Regel und das Ziel aller Gesetze, denn er hat sie alle ganz nach seinem Gutdünken eingesetzt, nach dem sie schließlich auch aufgehoben werden." [28]) Durch seine Gesetze hat Gott dem Menschen seinen Willen bekanntgegeben: sie sind also die Zeichen des göttlichen Willens für den Menschen [29]). Der Mensch ist nur dann gut und gerecht, wenn er seinen Willen und sein Handeln in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes hält; das tut er, wenn er die Gebote Gottes hält [30]). Wer dagegen Gottes Gesetz übertritt, beleidigt ihn, verachtet seine Majestät, greift den göttlichen Willen an und zieht ein geschaffenes Gut dem höchsten Gute vor [31]). Das ist Sünde! Sünde ist somit eine Tat bzw. eine Unterlassung des Menschen, die mit dem Willen Gottes nicht übereinstimmt, die ihm mißfällt und die er als Beleidigung (offensa) seiner selbst wertet; aber — und das ist die Hauptsache — jede Tat ist nur so weit Sünde, wie sie Gott mißfällig ist und eine Beleidigung Gottes hervorruft. Das Mißfallen Gottes ist die einzige „ratio", aus der heraus etwas Beleidigung und demnach Sünde

---

[27]) Scrutinium. C. C. 5, 59: „Nihil vult (scl. Deus) et appreciatur extra se, quia bonum est; sed quia sibi placet, ideo bonum est." — De vita christiana. c 7 b (O. o. 151 Z): „Quaecunque placent voluntati divinae, bona sunt sive sint praecepta sive consulta sive inspirata. Clara est voluntas equidem divina, prima regula est omnium agibilium sicut est prima causa omnium existentium. Unde ex hoc solo aliquid (sive in esse naturali sive in esse morali et meritorio) est bonum, quia deo placet, et quantum divina appreciatur voluntas, tantum valet et non plus. ..." — Vgl. Examen novarum doctrinarum. d 5 a (O. o. 106 K).

[28]) Scrutinium. l. c.

[29]) Replica. S 4 b (O. o. 95 f. O): „... et quid est lex dei originaliter nisi voluntas dei decernens hoc opus tali plectendum poena, illud tali remunerandum bono? ... et differentia peccatorum per legem, quae per se divinae voluntatis est signum."

[30]) Examen novarum doctrinarum. d 2 af (O. o. 105 A): „Praecepta divina data sunt principaliter ad vitandum peccata futura et implendam voluntatem divinam . . . Conformitas quippe voluntatis nostrae ad divinam, qua inter ipsum et nos vera contrahitur amicitia et unum velle et nolle fit, quae generatur per suae sanctissimae voluntatis per praecepta nobis explicatae impletionem, potior est ea notitia qua peccata cognoscuntur solummodo." — In der Gesamtausgabe steht am Rande als Anmerkung zu den letzten Worten des zitierten Satzes: „Ut Luther mentitur". — Scrutinium. C. C. 5, 59: „Cui necesse est omnem voluntatem creatam conformari ad hoc (scl. voluntatem sanctissimam divinam), ut sit recta et iusta."

[31]) Ecclesiasticorum sacramentorum... assertio. 77 a (O. o. 307 I): „Transgrediens igitur legem dei, offendit eius voluntatem, contemnit eius maiestatem et parviducit infinitam eius bonitatem, ab ea amorem suum ad finitam et creatam deflectendo bonitatem. Porro offensae divinae voluntatis quadrat ira dei et damnatio ...

ist; mag der Akt aus sich noch so sehr der ihm zukommenden Vollkommenheit entbehren, — nur wenn er Gottes Mißfallen, und nur soweit er es erregt, ist er Sünde: displicentia sublata non inerit actui quantumcunque imperfecto ratio offensae et per consequens nec ratio peccati [32]). Ja, es wird in dieser erbsündigen Welt, in der keine menschliche Tat wirklich die volle Vollkommenheit besitzt, vorkommen, daß ein Akt, der an sich sündhaft und strafbar wäre, von Gott als belohnenswertes Verdienst angesehen und dem Menschen angerechnet wird [33]); und dann darf ein solches in sich noch so unvollkommenes Menschenwerk, das Gott „in ratione meriti" annimmt und mit der ewigen Seligkeit belohnen will, nicht mehr Sünde, sondern muß Verdienst genannt werden, da der Vollbringer damit nicht sündigt, sondern sich die Ewigkeit verdient [34]).

Das Mißfallen, die Beleidigung Gottes macht das Wesen der Sünde aus; der Beleidigung Gottes und seinem Mißfallen entspricht auf seiten des Menschen die Schuld. Durch seine Schuld übertritt der Mensch die Gebote Gottes und beleidigt ihn dadurch, so daß jede Schuld des Menschen eine Beleidigung Gottes in sich schließt. „Culpa" und „offensa" sind für Schatzgeyer correlative Begriffe derselben Sache [35]); denn

---

[32]) Scrutinium. C. C. 5, 59: „Igitur nullus actus hominis est peccatum, cui videlicet debeatur poena, nisi voluntati divinae displiceat et ipsum tanquam offensam iudicet, quantumcunque sibi aliquis insit defectus vel vitium respectu perfectionis tali actui convenientis secundum primordialem hominis institutionem. . . . Displicentia enim divina est ratio, quare actus dicitur peccatum et offensa principaliter, unde illa sublata non inerit actui quantumcunque imperfecto ratio offensae, et per consequens nec ratio peccati, cui secundum iustitiam divinam debeatur poena."

[33]) Scrutinium. C. C. 5, 60: „Igitur voluntas divina potest actum aliquem acceptare et approbare tanquam meritorium ad praemium pro eo reddendum, cui secundum iustitiam rigidam imputari posset ad culpam et poenam." — Replica. S 4b (O. o. 95 O): „Quaero interea abs te, quae est illa intrinseca ratio in operibus nostris, propter quam hoc sit peccatum veniale, illud mortale, istud meritorium, quid si dicam omnia opera nostra secundum intrinsecam rationem esse mortifera, utpote a radice infecta et a divina iustitia damnata prodeuntia ut viperarum genimina."

[34]) Scrutinium. C. C. 5, 60 f.

[35]) Tractatus de Missa. f 7a (O. o. 198 P): „Nam non habent necessariam connexionem (scl. poena et culpa). Culpa etenim est quaedam Dei offensa. Poena vero est quoddam debitum. Unde potest offensa remitti cum exactione debiti." — Tractatus de Missa. f 4b (O. o. 198 E): Anm. 37. — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 61b (O. o. 303 Q): „. . . in remissione poenae, non autem culpae aut offensae." — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 83af (O. o. 308 Z): „An sit Sacramentum poenitentiae a baptismo

jede Sünde ist „culpa“ vom Menschen aus gesehen, „offensa“ von Gott aus gesehen; beides wird deshalb auch synonym gebraucht [36]).

Jede Beleidigung Gottes verdient eine Strafe, und zwar ist für jede, auch für die geringste Beleidigung Gottes, des höchsten Herrn, nur der Zorn Gottes, der ewige Tod, die Verdammnis die wirklich entsprechende Strafe [37]). Über manches aber, was Gott bei einem Urteil nach strenger Gerechtigkeit mit dem ewigen Tode bestrafen würde, verhängt er aus Milde und Barmherzigkeit nur eine geringere Strafe, und dann spricht man von „läßlicher Sünde“. Mit aller Energie wehrt sich Schatzgeyer gegen einen wesenhaften Unterschied (differentia ex intrinseca ratione) zwischen Tod- und läßlichen Sünden; einen solchen gibt es nicht, da im Grunde alle Sünden des ewigen Todes schuldig, also gleich sind, weil sie alle eine Beleidigung Gottes sind; nur der göttliche Wille, eine „ratio externa“, ist der Grund des Unterschiedes [38]).

---

distinctum. ... Tertio circa effectum sive fructum, qui est a peccato immunitas. Qui et si idem videatur in utroque et est quoad culpam sive dei offensam, quoad poenam tamen transitoriam secus.“

[36]) Z. B. Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 77 b (O. o. 307 L): „Remissio offensae et remissio poenae respondentis duae remissiones sunt, sicut culpa et poena duo quaedam differentia sunt.“

[37]) Scrutinium. C. C. 5,63. — Tractatus de Missa. f 4 b (O. o. 198 E): „Considerandum tamen duplicem esse poenam, videlicet aeternam et transitoriam. Poena aeterna est proprie poena quadrans culpae. Nam (ut est dictum) quaelibet culpa est quaedam dei offensa, cui secundum strictam iustitiam Dei debetur ira et per consequens aeternae mortis sententia. Ex quo sequitur, quod transitoria poena secundum severam dei iustitiam non quadrat culpae. Porro secundum iustitiam dei misericordia temperatam, in vasis misericordiae, quadrant per Christi passionem et meritum, ...“ — Tractatus de Missa. g 3 a (O. o. 200 G): „Haec est (scl. poena) quae ex debito quadrat culpae, videlicet aeterna sive completa.“ — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 77 a (O. o. 307 I): Anm. 31.

[38]) Scrutinium. C. C. 5,63. — Tractatus de Missa. f 3 b (O. o. 197 Y): „Actualis culpa dicitur, quam filii et filiae Adae et Evae proprio committunt actu; haec discriminatur in venialem et mortalem, quae distincto non est per intrinsecam earum rationem, nam quaelibet culpa est offensa rectitudinis et iustitiae, quia quaedam curvitas et per consequens quaedam dei offensa, quae secundum strictam et severam dei iustitiam plectenda esset morte aeterna; verum ex dei misericordia et merito Christi quaedam dicuntur venialia. Obtinuit equidem Christus nobis apud patrem, quod peccata ex naturae infectione praeter deliberatum consensum prodeuntia et commissa non imputentur ad mortem. Sicque voluntas Dei distinguit inter venialia et mortalia, quae est causa nostrorum actuum extrinseca.“ — Replica. S 4 b f (O. o. 95 O): „Quod aliquid dicatur veniale, hoc sit a misericordia divina

Die Strafe ist nach der Ansicht Schatzgeyers auf das engste mit der Sünde verbunden, so eng, daß erst aus der Strafe erkannt werden kann, ob eine Tod- oder eine läßliche Sünde vorliegt. Durch die Strafe soll die Unordnung der Schuld wieder ausgeglichen werden; die Strafe gehört zur Sünde, denn sie ist die Verpflichtung des Sünders, für seine Schuld genugzutun [39]). Trotzdem aber sind Sünde und Strafe nicht dasselbe [40]), und die Sünde besteht nicht nur in der Verpflichtung, die Strafe abzubüßen, wie schon daraus hervorgeht, daß die Sünde nachgelassen werden kann, während eine Strafe noch bestehen bleibt: ein sehr häufig von Schatzgeyer verwendeter Gedanke [41]). Die Strafe ist, so könnte man seine Ansicht formulieren, eine wesensnotwendige Folge der Sünde, die aber weder das Wesen der Sünde ausmacht noch es verändert. Durch die verschiedenen Strafen werden die ihrem Sein nach ganz gleichen Sünden nur graduell klassifiziert.

Damit sind die drei für das Wesen der Sünde wichtigen Momente gegeben: die Schuld des Menschen bzw. die Beleidigung Gottes, die das Wesen der Sünde aus-

---

nostrae fragilitati compatiente et condescendente, cum divinae iustitiae severitas . . . longe aliter iudicare posset. . . . Stat ergo sententia, non intrinseca sed ratione extrinseca venialia et mortalia distingui peccata, quod et ipsa praetendunt nomina. Cur enim opus veniale dicitur peccatum, nisi quia eidem venia datur? A quo datur venia? Utique a deo. Est ergo veniale eo quod deus plecti nolit morte, sed veniam dare, mortale vero, quia velit morte punire."

[39]) Tractatus de Missa. f 5b (O. o. 198 I): „. . ., ut sic nullum malum remaneat impunitum, et culpae inordinatio per poenam reguletur, idque quod excidit a norma iustitiae, incidat in regulam poenae." — Vgl. f 6bf (O. o. 198 P). — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 77b (O. o. 307 K): „. . . culpae regulariter debetur poena ob eo luenda, qui eam commisit, si sibi toleratu possibilis sit."

[40]) Tractatus de Missa. f 7a (O. o. 198 P): Anm. 35. — Vgl. g 1b (O. o. 199 B): „Differunt peccatum et poena peccati. Praeterea aliud est loqui de peccato, aliud de poena peccati. Ea praesertim, quae cum peccato necessariam non habet colligantiam, quin ab invicem seiungi possent, nec ex aequo eidem quadrat." — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 77b (O. o. 307 L): Anm. 36.

[41]) Z. B. Tractatus de Missa. f 5bf; f 7a (O. o. 198 L, P); g 3af (O. o. 200 G). — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio 78af (O. o. 307 M). — Examen novarum doctrinarum. n2a (O. o. 129 I): „Non semper remissa poenitenti culpa a Deo remittitur omnis poena culpae debita. Probatur, quia sunt duae remissiones quae non necessario sese mutuo concomitantur, nec ex sua natura, nec ex divino decreto. Ex sua natura non, quia potest quis remittere offensam etiam in humanis non remisso omni debito vel damno illato. Nec ex divino decreto: nam hoc decretum non invenitur in divina scriptura, quin contrarium indicat, ut patet in David . . ."

machen, und die Strafe als wesensnotwendige Folge der Sünde. In dieser Sündenlehre hat wirklich absoluten Wert nur der Wille Gottes: von Gottes Willen hängt es ab, zu bestimmen, was eine Beleidigung seiner selbst in sich schließt, das heißt: was Sünde ist, was nicht, — von ihm allein auch festzusetzen, ob der einzelnen Tat ewige oder zeitliche Strafe zukommen soll. Die Werke des Menschen werden nicht ihrem inneren Wert nach beurteilt, sondern allein aus dem Willen Gottes heraus. Mit den Theologen der Scholastik kennt auch unser Franziskaner in jeder Sünde eine „aversio a deo“ [42]), eine „curvitas“ [43]), ja er begründet daraus die Notwendigkeit der Strafe [44]), aber das „formale“ der Sünde sieht er darin nicht [45]).

Schatzgeyers großer Ordensbruder Skotus hatte das Wesen der aktualen Sünde als Unordnung des sündhaften Aktes, als „privatio boni, quod deberet inesse actui“ [46]), die habituale Sünde als die Verpflichtung zu der von Gott verhängten Strafe (ordinatio ad poenam) bestimmt [47]), und ähn-

---

[42]) Z. B. Scrutinium. C. C. 5, 67 f.

[43]) Z. B. Tractatus de Missa. f 3 b (O. o. 197 Y): Anm. 38.

[44]) L. c. f 5 a f (O. o. 198 H).

[45]) Am deutlichsten kommt diese Tatsache darin zum Ausdruck, daß Schatzgeyer Akte kennt, denen ein „defectus et vitium“ (Scrutinium. C. C. 5, 39) anhängt, und die trotzdem von Gott nicht als Sünde angesehen werden, ja „daß Gottes Wille eine Tat als Verdienst, dem Belohnung zukommt, annehmen kann, die er nach seiner strengen Gerechtigkeit zu Schuld und Strafe anrechnen könnte“ (Scrutinium. C. C. 5, 60). Jede Sünde, d. h. jede Beleidigung Gottes schließt eine „curvitas“, eine falsche Einstellung des Menschen Gott gegenüber ein, aber nicht jede solche falsche Einstellung ist schon Sünde; sie ist es erst dann, wenn Gott sie als eine Beleidigung seiner selbst ansieht. Wenn Schatzgeyer in seinem „Tractatus de Missa“ einmal (f 3 b; O. o. 197 Y) sagt: „Quaelibet culpa est offensa rectitudinis et iustitiae, quia quaedam curvitas et per consequens quaedam dei offensa“, so könnte es scheinen, als ob hier die „offensa Dei“ und damit das Wesen der Sünde doch von der Verletzung der „rectitudo et iustitia“ und damit von einem objektiven, in der Sündentat liegenden Unwert abhängig gemacht würde. Doch „rectitudo et iustitia“ des Menschenwerkes sind allein in der Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes begründet (vgl. Scrutinium. C. C. 5, 59), so daß auch hier Gottes Wille die einzige und letzte Norm der Sünde ist.

[46]) Oxon. 1 III d 18 n 18 (Paris. Ausgabe 14, 702a): vgl. P. Minges: „Scotus“ I, 476 ff; Seeberg: „Duns Scotus“ 221 f; 224.

[47]) Oxon. 1 IV d 14 q 1 n 7 (Paris. Ausgabe 18, 14 a); vgl. Minges: „Scotus“ I, 482 ff. Minges will zwar eine solche Auffassung der skotistischen Lehre als irrig oder wenigstens unvollständig ablehnen, doch beweisen seine Ausführungen nur, daß das Fehlen des übernatürlichen Gnadenhabitus eine Folge der aktualen Sünde ist, aber nicht, daß Skotus darin wenigstens z. T. das Wesen des Sündenzustandes erblickt. Skotus sagt selbst deutlich genug: „nihil aliud est post actum peccati cessantem offensa, macula et reatus nisi ista relatio rationis, scilicet

lich lehrten die Häupter des Nominalismus Ockam und Biel [48]). Schatzgeyer erkennt das erste, das etwas objektiv in der Tat Liegendes ist, nicht als das „formale peccati" an [49]), verflüchtigt andererseits den Zustand des Sünders aber nicht nur zu einer bloßen Strafverpflichtung, sondern läßt beides, Sündentat und Sündenzustand, in der Beleidigung Gottes und seinem Mißfallen begründet sein, das der Mensch durch seine Schuld hervorgerufen hat (Sündentat), und das ihm gegenüber so lange bestehen bleibt, bis Gott wieder versöhnt ist (Sündenzustand). Er nimmt mit dieser Sündenlehre eine gewisse Sonderstellung innerhalb des Nominalismus ein: in Übereinstimmung mit den meisten Nominalisten steht er mit seiner Wesensbestimmung des Guten (gut ist, was Gott will, nicht will Gott etwas, weil es gut ist) [50]), — ganz nominalistisch ist auch seine Auffassung von der Freiheit Gottes, nach der Gott fast willkürlich bestimmt, ob er etwas als Sünde oder als Verdienst akzeptieren bzw. was für eine Strafe er dem Menschen dafür anrechnen will [51]); — stark verschieden von der Anschauung der meisten nominalistischen Lehrer ist dagegen die Wesensbestimmung der Sünde durch Schatzgeyer. Während diese zu einer völligen Veräußerlichung der habitualen Sünde kamen [52]) und sie nur als Strafverhaftung auffaßten, führt Schatzgeyer ihnen und auch Skotus gegenüber als formales Moment der Sünde das Mißfallen Gottes ein. Damit ist die Sünde wesentlich mehr als die bloße Verpflichtung des Menschen, einmal eine Strafe erdulden zu müssen, und sie hat wieder ein weit stärkeres Gewicht er-

---

ordinatio ad poenam" (Oxon. l.c.). Seeberg: „Duns Scotus" hat über den habitualen Sündenzustand nichts.

[48]) Vgl. Abschnitt über Usingen, Anm. 20. — Auch Heinrich Totting von Oyta scheint ähnlicher Ansicht gewesen zu sein (vgl. Lang: „Heinrich Totting von Oyta" 220 Anm. 229).

[49]) Es ist interessant, daß weder Usingen noch Schatzgeyer die sonst im Nominalismus durchaus gebräuchliche Bestimmung des Wesens der Tatsünde als „deformitas" bzw. „privatio boni" verwenden, obwohl ihre eigenen Auffassungen über das Wesen der Sünde sehr verschieden voneinander sind (vgl. Abschnitt über Usingen, S. 13—18).

[50]) Genau so z.B. Ockam (vgl. Überweg-Geyer 582), Holkot (a.a.O. 589), Ailly (a.a.O. 607), Biel (vgl. Feckes: „Biel" 50). — Hermelink („Die theologische Fakultät in Tübingen" 121; 147) bezeichnet die Lehre von der Willkür Gottes als echt nominalistisch; vgl. noch G. Ritter: „Via antiqua und via moderna" 19.

[51]) Vgl. die kurze prägnante Zusammenstellung echt nominalistischer Gedanken, die sich bei Gabriel Biel finden, in: Feckes: „Biel" 94.

[52]) Wie stark die Nominalisten die habituale Sünde verflüchtigten, wie sie diese nicht einmal mehr als ein „ens rationis" ansehen wollten, ist gut zu ersehen aus Feckes: „Biel" 47 ff; 105 f; 119 ff.

halten, als es ihr der Nominalismus (im allgemeinen wenigstens) gelassen hatte. Die Begriffe „Schuld", „Makel", „Beleidigung" waren zwar nie aus den theologischen Erörterungen der „Modernen" geschwunden, sie waren aber häufig nur noch Bezeichnungen, denen jede Realität fehlte; für Gabriel Biel z. B. bedeuteten sie nach einem Worte von Feckes „nichts anderes als die Bestimmung des Sünders zur Strafe" [53]).

Immerhin hat es auch unter den nominalistischen Lehrern mehrfach Vertreter gegeben, die den Sündenzustand nicht in einer bloßen Strafverhaftung aufgehen lassen wollten [54]), und bei einem unter ihnen, bei Johannes Gerson liegt eine Sündenlehre vor, die mancherlei Ähnlichkeit mit Schatzgeyers Anschauungen hat. Gerson stimmt mit Schatzgeyer in der Ansicht überein, daß die „offensa Dei" einen Wesensbestandteil der Sünde ausmache, auf die die „imputabilitas ad poenam" wesensnotwendig folge; er geht noch weiter als Schatzgeyer, wenn er lehrt, daß die Beleidigung Gottes in der Abwendung des Menschen von Gott und in seiner Hinwendung zur Kreatur begründet ist, wodurch der Seele ein Makel aufgedrückt wird; damit verlegt Gerson die Formalursache der Sünden t a t in den sündhaften Akt des Menschen, nicht mehr nur in den Willen Gottes [55]). Das entscheidende Moment der h a b i t u a l e n Sünde möchte er wieder ähnlich wie Schatzgeyer in der Ungnade Gottes sehen, nicht in der Strafverhaftung [56]).

---

[53]) F e c k e s : „Biel" 49. — Vgl. B r a u n : „Concupiscenz" 258 ff.

[54]) Z. B. Heinrich von Hessen und Marsilius von Inghen: F e c k e s : „Biel" 121 f; 123 f. — Im beginnenden Nominalismus findet sich bei Petrus Aureoli eine Sündenlehre, die ähnliche Gedanken enthält, wie Schatzgeyer und Gerson sie vortragen. K. W e r n e r : „Die Scholastik des späteren Mittelalters" II, 315: Nach Aureoli ist neben dem realen und dem moralischen Moment „das theologische Moment im Begriffe der Sünde der Stand der Verschuldung vor Gott, welchem das seinem Willen und seiner Anordnung Widersprechende als mißfällig erscheinen muß."

[55]) Johannes Gerson: „Liber de vita spirituali animae" lect. 1 coroll. 1. (Du Pin III, 10): „Et pro intellectu praemissorum considerandum est, quod in omni peccato actuali tria sunt saltem distincta ratione, scilicet aversio a deo bono incommutabili, et ista vocatur offensa eius; ad quod sequitur necessario imputabilitas ad poenam quae vocatur indignitas, quamvis posset non imputari, et dum imputatur vocatur reatus, et hoc est secundum. Tertium est conversio ad bonum commutabile quod secum importat maculam et obscuritatem; quoniam anima, quanto amplius inhaeserit per cupiditatem rebus mutabilibus, tanto plus maculatur et foedatur et ab illa luce superna decidens in tenebrosa demergitur."

[56]) Vgl. F e c k e s : „Biel" 122 f.

Man kann also sagen, daß Schatzgeyer (wenigstens in wichtigen Teilen seiner Lehre) in ähnlicher Weise wie der Pariser Universitätskanzler die verflachende Theorie des Nominalismus vom Wesen der Sünde zu überwinden sucht; ob er das in Anlehnung an Gerson tut, wird sich erst entscheiden lassen, wenn eingehende Untersuchungen die Sündenlehre der einzelnen Lehrer des Nominalismus im 15. Jahrhundert bekanntgemacht haben.

Die Anwendung der Gedanken Schatzgeyers über die Sünde auf Gottes erstes Gebot und dessen Übertretung durch die Stammeltern ergibt seine Erbsündenlehre. Durch Adams schuldhaften Ungehorsam ist der Zorn Gottes über ihn und alle seine Nachkommen gekommen; der Zorn Gottes beruht auf der ihm zugefügten Beleidigung und macht ebenso wie die Beleidigung selbst das Wesen der Erbsünde aus [57]). Dem entspricht — genau wie bei der persönlichen Sünde — auf seiten des Menschen die Schuld [58]). Das Moment der Schuld bei der Erbsünde macht Schatzgeyer, wie vielen Theologen vor und nach ihm, gewisse Schwierigkeiten; denn es ist ihm klar, daß diese Schuld für den einzelnen Menschen ja eigentlich keine persönliche, sondern nur eine aus der Tat eines anderen stammende, also fremde Schuld ist [59]). Zum Wesen jeder Sünde gehört aber für unseren Franziskaner die Schuld; um zu einer Lösung zu kommen, legt er besonderes Gewicht auf die enge Zusammengehörigkeit der Nachkommen mit ihrem Stammvater: sie „waren alle in seinen Lenden", „stammen aus seinem Samen" und nehmen deshalb auch an seiner Schuld teil [60]).

---

[57]) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 13b (O. o. 291 A): „... immunitas a peccato originali quo ad offensam quae est in eo formale." — Tractatus de Missa. i2af (O. o. 205 N): Anm. 26.

[58]) Tractatus de Missa. f 3b (O. o. 197 Y): „Originalis culpa dicitur primorum parentum in prole, quae tamen in ipsis fuit actualis, quia proprio actu commiserunt; haec est mortalis, quia iram dei adducit et per consequens damnationem aeternam." — Tractatus de Missa. f 4a (O. o. 197 C): „Oblatio Christi in cruce primo et principaliter culpam abolet originalem."

[59]) Scrutinium. C. C. 5, 41: „... peccatum originale, quod, quamvis per contractionem sit homini factum proprium, alieno tamen, scilicet parentum actu commissum est sibi alienum ..." — — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 18b (O. o. 292 K): „... parvuli sententiam damnationis incurrunt ob transgressum primorum parentum, quia omnes nascimur filii irae, quae quidem modo eis est aliena ..."

[60]) Tractatus de Missa. i 2af (O. o. 205 N): Anm. 26. — Scrutinium. C. C. 5, 50: „... per eam Adam cum tota sua posteritate seminaliter ab eo descendente perpetuae morti fuit addictus, iustitia divina istum decernente iudicium." — Der Gedanke, daß alle Menschen „in lumbis primi parentis" waren und deshalb an Adams Schuld teil-

Wie in jeder Sünde, so sind auch in der Erbsünde die Beleidigung Gottes und ihr entsprechend sein Zorn (sein Mißfallen) sowie die Schuld des Menschen die wesensbestimmenden Elemente; die Konkupiszenz oder das Fehlen der Erbgerechtigkeit spielen bei Schatzgeyer für das Wesen der Erbsünde nicht die geringste Rolle. Als drittes kommt vielmehr die Strafe als wesentliche Folge hinzu. Dem Zorne Gottes folgt notwendig die Verdammnis, der ewige Tod: das ist die eigentliche Strafe der Erbsünde, der niemand entgehen kann, der nicht der Erlösung durch Christus teilhaftig geworden ist. Auch für die unmündigen Kinder, die ohne jede persönliche Schuld, aber mit der Erbsünde behaftet sterben, kann nach Schatzgeyers Ansicht deshalb nur die Hölle das ewige Schicksal sein [61]). Doch nicht genug damit: noch eine ganze Reihe weiterer Strafen und Folgen der ersten Sünde zählt er in seinen Schriften auf. Da ist zunächst privativ — wie schon erwähnt — der Verlust der heiligmachenden Gnade und der übrigen über die Menschennatur hinausgehenden Gaben Gottes: die wunderbare Klarheit des Verstandes, mit der der Mensch ungehindert Gott und seine Geheimnisse betrachten konnte, ist verloren gegangen; statt dessen sind die geistigen Kräfte verdunkelt und unwissend geworden und können Gott nur noch nebelhaft erkennen; — die Hinordnung aller Kräfte auf Gott ist aufgehoben, und es fehlt die Fülle der Tugenden, die den verschiedenen Kräften der Seele zur Verfügung standen; statt dessen herrscht im Fleische die Konkupiszenz und im Geiste die ungeordnete Liebe zur Kreatur. Positiv sind außerdem als Folgen der ersten Sünde besondere Strafleiden über die ganze Menschheit gekommen: die Schmerzen der Geburt für die Frau, — der Fluch, der auf der Arbeit Adams und seiner Kinder ruht, — das Gesetz der Verwesung des menschlichen Körpers, — der Verlust des Paradieses [62]). Alles in allem faßt Schatzgeyer des Menschen Ausstattung nach der

---

haben, ist seit Augustinus (Contra Julianum op. imp. 1, 48) Traditionsgut.

[61]) Scrutinium.. C. C. 5, 51. — U. Schmidt sagt in einer Anmerkung (a. a. O. Anm. 2) zu dieser Stelle des Scrutinium: „Bezüglich des Loses der ungetauften Kinder im Jenseits vertritt hier P. Sch. im Anschluß an einige Kirchenväter wie Fulgentius, Gregor d. Gr., Anselmus eine ziemlich rigoristische Anschauung." Aus diesen Kirchenvätern wird Schatzgeyer kaum seine Ansicht geschöpft haben, eher ist er dabei abhängig von Theologen wie Gregor von Rimini, der dieselbe Ansicht vertrat (Sent. Kom. 1 II dist 34 q 3; vgl. Braun: „Concupiscenz" 214 u. 235), oder Heinrich Totting von Oyta, der ebenfalls zu ihr neigte (Lang: a. a. O. 151).

[62]) Scrutinium. C. C. 5, 51—53.

ersten Sünde in die Worte zusammen: Natura quippe humana post lapsum remansit integra, sed tamen debilitata [63]): der Mensch ist zwar im Besitze der natürlichen Kräfte geblieben, aber sie sind geschwächt; die übernatürlichen dagegen hat er ganz verloren.

### § 3. Der erbsündliche Mensch.

Es bleibt noch zu klären, welche Fähigkeiten und welche Mängel Schatzgeyer dem Menschen, der unter der Erbsünde steht, im einzelnen zuschreibt.

Alle Menschen sind vor Gott verpflichtet, im Besitze der Gaben zu sein, die sie in ihren Stammeltern geschenkt erhalten haben, und frei zu sein von den Übeln, mit denen sie seit der ersten Sünde behaftet sind [64]); d. h. alle ihre Kräfte müßten auf Gott hingeordnet und all ihr Tun auf ihn als auf ihr letztes Ziel gerichtet sein. Statt dessen herrscht die Begierlichkeit (cupiditas), die ungeordnete Anhänglichkeit an die kreatürlichen Dinge, in der menschlichen Natur und macht sie unfähig, Gott allein über alles zu lieben; sie ist der echten Gottesliebe diametral entgegengesetzt und dadurch die Wurzel alles Übels [65]). Schatzgeyer unterscheidet die einzelnen aktuellen Regungen von der „cupiditas radicalis", der habituellen Begierlichkeit, die die ganze Natur des Menschen verdirbt, ja die geradezu als „corruptio naturae" bezeichnet werden kann [66]); die habituelle Begierlichkeit sitzt in der Seele

---

[63]) Scrutinium. C. C. 5, 18 f.

[64]) Scrutinium. C. C. 5, 53.

[65]) De vita christiana. e 7 a (O. o. 157 P): „Consequitur... servitutem et regnum diaboli in cupiditate omnium malorum radice versari ac cupiditatis legibus gubernari, prout cupiditas pro omni inordinata sumitur affectione ad quodcunque creatum." — Tractatus de Missa. g 8 b (O. o. 202 C): „Nam omnis cupiditas servilitatem quandam creaturae habet innexam, cui tenatius aequo inhaeret, quae in ipsam transformat creaturam, et dei dissimilitudinem adducit. Accipitur autem hic cupiditas... pro omni amore inordinato, quae omnium malorum radix est, ex diametro caritatem omnium bonorum radicem oppugnans." — Traductio Sathanae. 91 b f (O. o. 278 Q): „... sciens caritatem omnis boni radicem, sicut econtra omnium malorum radix est cupiditas, ex diametro eam oppugnans."

[66]) Tracatus de Missa. h 3 b (O. o. 203 P): „... cupiditas... quae radix omnium malorum est, ad hanc enervandam et expugnandam omnis adultus usu rationis praeditus obligatur. Est equidem venenum caritatis, ad quam habendam omnes sunt astricti..., unde ipsam ex diametro oppugnat. Porro duplicem in nobis habemus cupiditatem. Unam radicalem, quae est ipsa naturae corruptio aut ex ea originatur, et haec invenitur in corpore et anima. Nam tota natura est infecta et vulnerata; in carne nuncupatur fomes, in anima nomen inordinatae

des Menschen ebenso wie in seinem Leibe: im Leibe als „fomes", der das Fleisch immer wieder zum Bösen aufstachelt, den Paulus als „lex membrorum" bezeichnet, der in sich etwas Schmutziges, etwas Unreines ist [67]), — in der Seele als der „amor inordinatus" im engeren Sinne, der der Gottesliebe widerspricht und entgegenarbeitet. All dies zusammen macht den „alten Sauerteig" aus, den der Christ nach der hl. Schrift hinaustun muß, den „alten Menschen", der immer mehr abgetötet werden soll [68]).

Zur rechten Beurteilung Schatzgeyers und seiner Lehre ist die starke Betonung des seelischen Begehrens in all seinen Ausführungen bedeutungsvoll. Er verlegt den Schwerpunkt aller Begierde und ihrer Sündhaftigkeit ganz bewußt und deutlich ins Seelische. Das Begehren des Fleisches hat mehr die Bedeutung der Versuchung (es erschwert dem Menschen sein Streben nach dem Guten), während die Sünde in erster Linie aus dem ungeordneten Streben der Seele entspringt; wie die Erbsünde bei Schatzgeyer alles Körperliche und Materielle verloren hat, so tritt dies auch bei der Konkupiszenz in den Hintergrund, und sie erscheint in der Hauptsache als geistige Macht.

Statt Gott in allem über alles zu lieben, sucht der erbsündliche Mensch in seiner ungeordneten Liebe sich selbst und die geschaffene Welt, so daß er nichts mehr nur um Gottes willen tut; überall wirkt der „amor inordinatus" mit und verdirbt die Güte jeglichen Tuns. Wer wirklich aus echter Gottesliebe handelt, kennt nichts außer Gott und liebt das Geschaffene nur „in Gott und um Gottes willen": ein Leben in dieser von Gott geforderten Vollkommenheit, die wirklich restlose Erfüllung des großen Gebotes der Gottesliebe, kann der erbsündliche Mensch nicht leisten [69]), weil ihm die tiefste

---

cupiditatis retinet. Alia in actuali motu consistit; utraque ab apostolo vetus nuncupatur fermentum." — Scrutinium. C. C. 5, 20: „... est concupiscentia in carne et inordinatus amor in mente."

[67]) Tractatus de Missa. g 8a (O. o. 202 B): „Infectus fomite (quia inquinatus et impurus, sordens et foetens est) non potest regnum coeleste introire. Est etenim fomes infectio naturae destitutae sive ... lex peccati et membrorum, impuritas quoque et foeditas, ... quia et diversos et multiplices malos operatur effectus, ..." — De vera libertate. E 5b (O. o. 225 P): „Fomes etenim et lex membrorum in carne ad malum stimulans nunquam exstinguitur."

[68]) Z. B. Tractatus de Missa. h 3b (O. o. 203 P): Anm. 66. — Ecclesiasticorum sacramentorum .... assertio. 9a—10b (O. o. 290 P, Q).

[69]) Examen novarum doctrinarum. d 2a (O. o. 105 Z): „Praecepit quidem nobis, ut deum diligamus ex toto corde, tota anima, tota mente, omnibus viribus, quod secundum rigidum intellectum in

Verbindung mit Gott fehlt. Daher ist jedes Werk unvollkommen und schließt zwei Mängel in sich: ihm fehlt die Vollkommenheit der geordneten Menschennatur und ihm fehlt besonders die letzte ausschließliche Gottbezogenheit. Aus diesem Grunde steckt eigentlich in allem menschlichen Tun „peccatum et vitium", und Gott könnte nach seiner strengen Gerechtigkeit alles als ungenügend ablehnen und bestrafen [70]), weil er die Vollkommenheit fordert, die er durch die Gnaden des Urstandes möglich gemacht hat [71]).

Hier liegt der letzte Grund, aus dem heraus der Franziskaner nur einen relativen Unterschied zwischen Sünde und gutem Werk, und erst recht zwischen Tod- und läßlicher Sünde anerkennen will: im Grunde ist ja alles Menschenwerk seit der ersten Sünde unvollkommen; nur in Gottes Wertung kann ein Unterschied bei der Beurteilung menschlichen Tuns gefunden werden [72]). Denn — und das ist von entscheidender Wichtigkeit — ob etwas wirklich echte Sünde ist, hängt allein von dieser Beurteilung Gottes ab; Sünde ist ja nur, was Gottes Mißfallen erregt, wodurch Gott sich beleidigt fühlt; wo das nicht der Fall ist, liegt auch keine wirkliche Sünde vor, mag die einzelne Tat in sich auch noch so unvollkommen sein. Trotz des Fehlens der wahren Gottesliebe erregen die moralisch guten Werke des erbsündlichen Menschen nicht Gottes Mißfallen, und so will Schatzgeyer sie nur „secundum aliquam peccati differentiam vel acceptationem" Sünde genannt wissen [73]).

Wie ist es nun aber möglich, daß Schatzgeyer einerseits sagt, in jedem noch so guten Werke stecke „peccatum et

---

praesenti etiam cum gratia implere nequimus, quamdiu vetus in nobis Adam vivit." — Examen novarum doctrinarum. r laf (O. o. 140 B): „. . . praeceptum caritatis, quod quidem obligat sub peccato mortali, non tamen secundum omnem gradum perfectionalem, alioqui in omni actu quantumvis bono et ex caritate prodeunte peccaremus mortaliter. Nam in nullo diligimus deum ex toto corde, tota anima, tota mente, omnibus viribus. Non enim potest talis totalitas in homine viatore, in quo habitat fomes et lex carnis, haberi."

[70]) Zum Ganzen: Scrutinium. C. C. 5, 53—55. — Replica. S 2bf (O. o. 95 M, N). — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 13a (O. o. 291 Z): „Tertio sumitur „peccatum" pro duplici vitio in omni bono actu. Nam omne bonum opus nostrum in statera districtae iustitiae libratum invenitur minus purum et in amore dei (iuxta suum praeceptum) defectuosum ob amorem privatum concurrentem."

[71]) Scrutinium. C. C. 5, 50; 53. — Vgl. Replica. S 3a (O. o. 95 N).

[72]) Replica. S 4bf (O. o. 95 O): Anm. 33 und 38. — Tractatus de Missa. f 3b (O. o. 197 Y): Anm. 38.

[73]) Scrutinium. C. C. 5, 55.

vitium", so daß es Gott bestrafen könnte, andererseits aber ebenso fest behauptet: „non peccamus in omnibus actibus et operibus nostris" [74])? Er gibt selbst die Antwort, wenn er lehrt, daß das Wort „peccatum" nicht eindeutig ist, sondern in fünffachem Sinne gebraucht wird. Erstens wird die Konkupiszenz als Sünde bezeichnet, zweitens versteht man darunter die Erbsünde, drittens müssen wir Menschen wegen der Unvollkommenheit unserer Werke diese zu unserer Demütigung als „peccata" ansehen, viertens drückt der Ausdruck die aktuale Todsünde aus, und fünftens wird er in der hl. Schrift auch für die Bezeichnung des Sündopfers gebraucht: all das kann unter „peccatum" gemeint sein, weil alles aus einer Wurzel stammt, aus der ersten Sünde [75]). Wenn Schatzgeyer also die Werke des Menschen seit Adams Sünde glaubt als „peccatum et vitium" bezeichnen zu müssen, so ist damit noch nicht gesagt, daß er sie als e c h t e S ü n d e hinstellen will.

Berücksichtigt man die gesamte Sündenlehre des Franziskaners, so wird man den fundamentalen Unterschied seiner Auffassung gegenüber der reformatorischen anerkennen müssen [76]). Einen großen Teil des Weges geht er mit Luther gemeinsam: gemeinsam ist die Behauptung von der jedes Werk verderbenden Selbstliebe, gemeinsam die Ablehnung jedes seinsmäßigen Unterschiedes zwischen Tod- und läßlicher Sünde, ja zwischen Sünde und gutem Werk, gemeinsam die Behauptung der „Sündhaftigkeit" j e d e r Tat des erbsündlichen Menschen. Aber hier, am entscheidenden Punkte, trennt er sich von Luther: nach dem Wittenberger Augustiner ist die Menschennatur durch die Sünde grundverdorben und kann n i c h t s G u t e s mehr tun, all ihr Tun stammt aus der Konkupiszenz, der bleibenden Erbsünde, und ist selbst wirkliche Sünde; für Schatzgeyer aber ist das „Sündhafte" im guten Werk formal eben n i c h t Sünde, weil Gott es nicht als solche wertet, — und Gottes Wertung allein, nicht der innere Wert

---

[74]) S c r u t i n i u m. C. C. 5, 61.

[75]) S c r u t i n i u m. C. C. 5, 55 f und fast wörtlich ebenso: E c c l e s i a s t i c o r u m s a c r a m e n t o r u m ... a s s e r t i o. 12 b—13 b (O. o. 290 Z).

[76]) Deshalb scheint mir Jedins Urteil über Schatzgeyer, wenigstens soweit es die Sündenlehre angeht („Cochlaeus" 30 f bes. 31 Anm. 3), nicht gerechtfertigt; seine Darstellung der Sündenlehre Schatzgeyers zeigt nur e i n e Seite von dessen Ansichten, nicht die ganze Auffassung; denn wie er den Satz „in omni actu nostro est peccatum et vitium quoad actum in se et elicientem relatum .. saltem secundum aliquam peccati differentiam vel acceptationem" schreibt, so sagt er mit derselben Sicherheit in derselben Schrift: „Secundum hunc intellectum non peccamus in omnibus actibus et operibus nostris."

einer Tat, bestimmt den Charakter jedes Seins. Seine Ausdrucksweise unterscheidet sich manches Mal kaum von der Luthers, und sie trug in Zeiten des Kampfes sicher nicht zur Klärung bei, aber in seiner theologischen Grundhaltung steht Schatzgeyer auf wesentlich anderem Standpunkt als die neue Lehre.

Noch in einem zweiten Punkte kommt dieser Unterschied klar zum Ausdruck. Nach Luther kann der Mensch seit der Erbsünde nichts Gutes mehr tun, nur noch Sünde, weil seine Natur durch und durch verdorben ist, — nach Schatzgeyer dagegen ist die Natur zwar verwundet und geschwächt, aber ihrem Wesen nach ist sie geblieben, was sie war [77]); nur was ihr hinzugegeben war, ist verloren. Dementsprechend ist der Franziskaner der Ansicht, daß der erbsündliche Mensch ohne jede Gnade Gottes moralisch gute Werke (z. B. Sorge für die Eltern, Arbeit für den Staat) vollbringen kann, daß er auch einzelnen Versuchungen zu widerstehen vermag, wenn er aus sich auch nicht die Kraft hat, sie zu überwinden [78]); er kann durch das natürliche Licht der Vernunft sogar eine erste Ursache aller Dinge erkennen, von diesem Schöpfer sich Wohl-

---

[77]) „Natura quippe humana post lapsum remansit integra, sed tamen debilitata" (Scrutinium. C. C. 5, 18 f) und ähnlich a. a. O. 52: „Esse naturae remansit sine esse virtutum et gratiae." Wenn Sch. an anderen Stellen von einer sehr starken Verdorbenheit redet, so ist zu beachten, daß er diese meist auf die Konkupiszenz zurückführt, durch die der Mensch immer wieder zur Sünde geführt wird, oder daß er mehr die Möglichkeit aller Sünden bei jedem Menschen ausdrücken will, weniger ihre Wirklichkeit; vgl. z. B. Traductio Sathanae. 74 b (O. o. 272 J); Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 60 b (O. o. 302 O).

[78]) Scrutinium. C. C. 5, 16. — Examen novarum doctrinarum. q 7 a f (O. o. 139 T): „Liberum arbitrium cum sola dei influentia generali infra limites suae naturalis potentiae potest actum bonum ex officio vel ex genere elicere, ut esurientem pascere, parentes honorare. Et sic potest aliqua mandata divina quoad genus operis facere. Potest et alicui tentationi resistere. Potest denique actum moraliter bonum omnibus circumstantiis infra limites moralis virtutis adornatum producere. Sed talis actus non erit bonus simpliciter, sed secundum quid, nec vitae aeternae meritorius. Desunt (!) etenim ei principium finis actus simpliciter boni, qui scilicet a deo approbatur et acceptatur, nam non procedit ex gratia et spiritu sancto, nec ordinatur in ultimum finem, et sic privative est malus et iniustus. Verum illud posse naturale liberum arbitrium nunquam deducit in effectum nisi divino stimuletur et fulciatur adminiculo, quia rapitur in malum, eo quod vincitur a concupiscentia sua abstractum et illectum. . . . Deus benedictus adeo bonus et benignus est, quod et talia opera bona secundum quid (quae tamen simpliciter sunt defectiva) non praeterit sine remuneratione aliqua temporaria, quia remuneratione aeterna digna non sunt. Objicis: Ergo deus remunerat peccata. Responsio: Non, sed remunerat id quod in eis igniculum et scintillam quandam pietatis prae se fert." — Formula vitae christianae. 22 b (O. o. 324 F): Anm. 84.

ergehen erbitten und sein Tun auf ihn als letztes Ziel hinordnen [79]). Solche Werke können nie verdienstlich sein, sie können die erste Gnade nicht einmal de congruo verdienen [80]), sie sind auch nicht gut im absoluten Sinne, aber sie sind es innerhalb der rein geschöpflichen Ordnung [81]). Wahre Güte kann es nur dort geben, wo der Mensch ein Werk allein um Gottes willen tut, wo das ganze Leben auf die Verherrlichung Gottes und auf die ewige Seligkeit gerichtet ist; das ist ohne Gnadenhilfe für den Menschen unmöglich, weil es seine natürlichen Kräfte übersteigt [82]); aber damit fehlt den rein menschlich guten Akten, die zwar nicht diesem höchsten Ziele zustreben, aber doch einen geringeren moralisch guten Zweck verfolgen, nicht jede Güte. Derartige Werke beleidigen Gott nicht — erst dann wären sie Sünde! —, sie können im Gegenteil gewisse zeitliche Belohnungen verdienen. Solche zeitliche Belohnungen, von denen die hl. Schrift mehrfach erzählt, gewährt Gott nicht wegen der Güte der Tat, sondern nur aus seiner unermeßlichen Güte, die nichts unbelohnt lassen will, was irgendwie gut ist [83]). Dadurch kann der erbsündliche Mensch Gott immer näher kommen, so daß Gott ihn schließlich durch die „gratia gratis data" zu seinem Heile führt. Die Theologen nennen das „facere quod potest" oder „facere quod in se est" und sprechen dabei von einem „meritum de congruo" der Gnade gegenüber, wobei diese „congruitas" „nicht aus der Güte des Werkes, sondern aus der Unermeßlichkeit der göttlichen Güte" hergeleitet wird; und zwar gibt Gott dem Sünder, den er sich mühen sieht, ganz freiwillig seine helfende Gnade, damit er noch mehr Gutes tun und so sich auf die Heilsgnade vorbereiten kann, nicht aber gibt er sie, weil die Güte der Werke die Gnade irgendwie wirklich verdient hätte [84]).

---

[79]) Scrutinium. C. C. 5, 17. — Vgl. a. a. O. 67 f, wo dem natürlichen Menschen sogar Gottesliebe zugeschrieben wird.

[80]) Scrutinium. C. C. 5, 14; 15 f; 17. — Examen novarum doctrinarum. q 6 b (O. o. 139 S).

[81]) Scrutinium. C. C. 5, 16—18. — Examen novarum doctrinarum. q 7 a f (O. o. 139 T): Anm. 78.

[82]) Scrutinium. C. C. 5, 16 f. — Vgl. Traductio Sathanae. 94 b (O. o. 279 Z).

[83]) Scrutinium. C. C. 5, 17 f. — Examen novarum doctrinarum. q 7 a f (O. o. 139 V): Anm. 78.

[84]) Zum Ganzen: Scrutinium. C. C. 5, 18. — Vgl. Formula vitae christianae. 22 b (O. o. 324 F): „Possumus ... absque speciali instinctu et dono dei elicere bonos actus moraliter ut ire ad ecclesiam, orare, ieiunare, dare eleemosynam, audire verbum dei, corpus castigare, iustitiam proximo et misericordiam impendere et huiusmodi. ... Colligitur quod potest talia facere posita dei generali influentia. Patet et hoc in paganis et infidelibus, quorum multi habuerunt virtutes

Schatzgeyers Ansicht läßt sich demnach in folgende Sätze zusammenfassen: Im Grunde sind alle rein natürlichen Werke des erbsündlichen Menschen fehlerhaft, aber sie sind deshalb nicht Sünden im eigentlichen Sinne; auch die guten Werke des natürlichen Menschen können nie und auf keine Weise Gnade verdienen, aber sie können den Menschen vorbereiten, Gnade zu empfangen. Unser Franziskaner ist überzeugt, daß man mit dieser Auffassung der Gnade nicht unrecht tue [85]).

So stellt sich die Lage des erbsündlichen Menschen theoretisch dar; in der Wirklichkeit wirkt sie sich noch anders aus. Schatzgeyer hat bisher nur von dem „posse" des erbsündlichen Menschen gesprochen; das Bild verschiebt sich noch wesentlich zugunsten der Gnade, wenn man das tatsächliche Leben in Betracht zieht [86]); denn dann gilt der Satz: „Liberum arbitrium pro statu naturae lapsae sibi ipsi dimissum et omni gratia speciali gratum faciente et gratis data destitutum, sola generali Dei influentia adiutum, non facit nisi malum, ut malum opponitur non modo bono meritorio, verum etiam bonitati morali" [87]). Die Fähigkeit zum moralisch Guten ist dem Erbsünder geblieben, aber diese Möglichkeit kann ohne Gnade nicht in die Tat umgesetzt werden, weil die Konkupiszenz des Fleisches und die ungeordnete Liebe des Geistes zur Kreatur den Menschen zwar nicht zum Bösen zwingen, ihn aber doch so sehr dazu locken und versuchen, daß er de facto ohne Gnade ihnen immer wieder folgt [88]). Tun Ungläubige oder

---

morales et vixerunt secundum rationem, propter quod inexcusabilis est homo, si non ita vivit ut homo. Hoc enim modo secundum rationem vivendo disponit se de congruo ad gratiam gratumfacientem, et facit quod in se est."

85) Scrutinium. C. C. 5, 19; 20 f.

86) Schatzgeyer unterscheidet ganz deutlich das Können des erbsündlichen Menschen von seinem Tun; z. B. Scrutinium. C. C. 5, 17; 20. — Examen novarum doctrinarum. q 7 a (O. o. 139 T): Anm. 78. — Formula vitae christianae. 22 b (O. o. 324 F).

87) Scrutinium. C. C. 5, 19.

88) Scrutinium. C. C. 5, 20; 68. — Formula vitae christianae. 22 b (O. o. 324 F): „Quia sensus et cogitatio hominis prona sunt ad malum propter naturae corruptionem illa potentia operandi bonum et bene vivendi moraliter quodam modo facta est remota, quia plerunque sequitur homo impetum fomitis ad malum impellentis. Unde nisi de speciali dei visitatione, instinctu vel munere inclinetur animus et excitetur ad bonum, retrahaturque a malo, non deserit vitia. Ea propter necessaria est ei specialis dei influentia retrahens a malo et disponens ad bonum. Et haec est secunda acceptio gratiae et vocatur communi nomine gratia gratis data, sive praeveniens vel cooperans." — Vgl. Examen novarum doctrinarum. q 7 a (O. o. 139 T): Anm. 78. — De vera libertate. A 4 b (O. o. 214 G).

Sünder Gutes, so kann man behaupten, daß sie es nicht ohne die „gratia gratis data“ tun, die Gott Gerechten und Ungerechten schenkt. Darüber im nächsten Kapitel mehr!

Vergleicht man Schatzgeyers Beurteilung des erbsündlichen Menschen mit dem, was Luther die katholischen Theologen über die Kräfte des Sünders und über die Notwendigkeit der Gnade lehren läßt, so müßte man meinen, er gehöre nicht zu ihnen; und in ähnlicher Weise würde man ihn nie als Nominalisten ansprechen dürfen, wenn Nominalismus nur das ist, was man bis vor kurzem in allen historischen und theologischen Werken darüber finden konnte. Gewiß ist er nicht Nominalist von der Art eines Gabriel Biel, aber trotzdem i s t er Nominalist. Die vorzügliche Arbeit von C. Feckes beweist, daß es innerhalb der Schule Ockams neben der Richtung, die den Kräften des Menschen auch für das religiöse Leben fast alles allein zutraute — sie wurde vertreten von (Durandus,) Ockam, Robert Holkot, Adam Wodham, Jakob Almain und besonders von Gabriel Biel [89]) —, eine zweite gab, nach welcher die Kräfte des erbsündlichen Menschen fast nichts Gutes von sich aus wirken können; Hauptvertreter dieser zweiten Richtung, die man gern Augustinismus nennt [90]), ist der General der Augustiner-Eremiten Gregor von Rimini; aber noch eine ganze Reihe anderer nominalistischer Theologen betont jeder Abschwächung der Gnadennotwendigkeit gegenüber die Unfähigkeit des Menschen zum Guten. In diese Gruppe gehört auch Schatzgeyer; ein kurzer Blick auf die Sätze Gregors von Rimini [91]) und seiner Gesinnungsgenossen möge das beweisen.

---

[89]) Vgl. F e c k e s: „Biel“ 30—39; 99; 105 f; 124—127. — Das sehr vorsichtige Urteil von Feckes in der Frage nach der Notwendigkeit der aktuellen Gnade bei Ockam, Holkot, Wodham (a. a. O. 124; 125 f) ist sehr beachtenswert.

[90]) Die Frage, ob es im Spätmittelalter eine eigene theologische Schule des Augustinismus gegeben und ob diese irgendeine festere Bindung an den Orden der Augustiner-Eremiten gehabt hat, wird bisher verschieden beurteilt. Neigten schon K. Werner, C. Stange, W. Braun, A. V. Müller, Kard. Ehrle u. a. zur Annahme einer solchen augustinischen Richtung innerhalb der spätmittelalterlichen Theologie, so haben die neuesten Werke H. Jedins und E. Stakemeiers für diese Ansicht noch weitere Anhaltspunkte beigebracht. Eine endgültige Entscheidung kann erst die weitere Erforschung der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts bringen, besonders die Durcharbeitung der Werke von Mitgliedern des Ordens der Augustiner.

[91]) Die Sünden- und Gnadenlehre Gregors ist in den letzten Jahren zweimal näher untersucht worden: Friedrich S t e g m ü l l e r brachte 1930 einen kurzen, klaren Aufriß in seinem Beitrag „Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule“ in der Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus, und 1934

Gregor verlangt von jedem guten Akt des Menschen die Bezogenheit auf Gott als auf sein letztes Ziel; fehlt diese selbstlose Gottesliebe, so ist der Akt „formelle Sünde". Für ihn gibt es nur Sünde oder uneingeschränkt gute Tat [92]). Ohne diese Richtung auf Gott hin ist jeder Akt Sünde und Laster, auch wenn er dem Scheine nach eine Tugend ist [93]). Auch im Stande der reinen Natur und im Paradieseszustand hätte der Mensch nach Gregors Ansicht aus eigenen Kräften ohne spezielle Gnadenhilfe Gottes diese aus selbstloser Gottesliebe erwachsende Hinordnung auf Gott in keinem einzigen Akte erreichen können, denn „die Selbstliebe wäre stets der Grund der Gottesliebe" gewesen [94]); er konnte es nur mit Hilfe der Urstandsgnaden. In noch viel stärkerem Maße ist es dem erbsündlichen Menschen unmöglich, Gott über alles und die Kreatur nur um Gottes willen zu lieben, denn die aus der Erbsünde stammende Konkupiszenz reizt den verwundeten Willen des Menschen so, daß er ihrem Reiz nie widersteht und immer freiwillig sündigt [95]). Man kann sagen, „daß jeder Akt, den der Mensch ohne Gottes spezielle Hilfe setzt, ... eine Sünde ist" [96]). So kommt Gregor zu seinen Folgerungen: der Mensch kann aus sich „keinen einzigen guten Akt im Sinne der Gebote Gottes tun" [97]), er kann keiner Versuchung aus eigener Kraft widerstehen, er kann „ohne Gott nicht nur nicht alle, sondern keine einzige Sünde meiden" [98]); zu jeder Tat, die nicht formelle Sünde sein soll, ist wenigstens Gottes „auxilium speziale", beim erbsündlichen Menschen die „gratia sanans" notwendig [99]).

Denselben Standpunkt wie Gregor nimmt im großen und ganzen Heinrich Totting von Oyta ein [100]). Ein dritter Nomi-

---

erschien Martin Schülers eingehende Arbeit „Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini". In diesem Buch vermißt man die Mitteilung ausführlicher Belegstellen aus den nur in alten Drucken vorhandenen Werken der behandelten Theologen, die der Studie erst endgültigen Wert gegeben hätten; außerdem ist die Arbeit in einer kaum lesbaren Sprache geschrieben, die nicht den Anspruch erheben darf, noch als deutsche Sprache zu gelten.

92) Stegmüller a. a. O. 396 ff.

93) Schüler a. a. O. 123.

94) Stegmüller a. a. O. 398. — Schüler a. a. O. 140—142.

95) Schüler a. a. O. 147—151. — Vgl. Stegmüller a. a. O. 399 f.

96) Feckes: „Biel" 132.

97) Schüler a. a. O. 150.

98) Feckes: „Biel" 132. — Schüler a. a. O. 149 f.

99) Stegmüller a. a. O. 398—400. — Schüler a. a. O. 84—86. Den Unterschied, den Gregor zwischen dem „auxilium speciale" und der „gratia sanans" macht, zeigt Stegmüller a. a. O. 399.

100) Feckes: „Biel" 133 f. — Lang: „Heinrich Totting von Oyta" 20 f; 154—157. — Einige Sätze mögen als Beweis folgen: „Lapsus

nalist, Johannes Major von Hadington, schwächt die Ansicht Gregors etwas ab, „indem er nicht jede Handlung, die außerhalb des Gnadenstandes gesetzt wird, für Sünde erklärt. Auch kann man noch außerhalb desselben moralisch gute Akte setzen und die meisten Gebote erfüllen“ [101]). Ähnlich lehren die deutschen Universitätsprofessoren Heinrich Heinbuche von Langenstein und Marsilius von Inghen, nach denen der natürliche Mensch auch ohne Gottes Gnade manches Gute tun (z. B. die Eltern ehren), die Gebote zum Teil wenigstens erfüllen und einzelnen Versuchungen widerstehen kann; aber all das kann nie irgendwie „Gnade verdienen“. Gottes Gnade (gratuitum donum) steht nach ihrer Ansicht jedem erbsündlichen Menschen zur Verfügung und hilft ihm im Guten, so daß man die Tugenden der Heiden — wenigstens nach Marsilius — der Gnade Gottes, nicht den reinen Menschenkräften zuschreiben muß [102]).

Bei dieser Gruppe der „Modernen“ finden sich fast alle Gedanken Schatzgeyers. Grundlage ist überall die Pflicht des Menschen, alles Tun auf Gott hinzuordnen und es nur seinetwegen zu vollbringen. Alle lehren übereinstimmend die „Sündhaftigkeit“ jedes natürlichen Werkes, die meisten sind trotzdem von der Möglichkeit, natürlich Gutes zu tun, überzeugt, betonen dabei aber die tatsächliche übergroße Schwäche des erbsündlichen Menschen, die besonders Gregor auf die aus der Erbsünde stammende Konkupiszenz zurückführt [103]). — Wenn auch die Mittelglieder des 15. Jahrhunderts wissenschaftlich noch nicht nachgewiesen sind, so deutet Schatzgeyers Sünden- und Erbsündenlehre doch darauf hin, daß vom Ausgang des 14. bis ins 16. Jahrhundert hinein in

---

in peccatum mortale faciens aliquod bonum de genere ad quod faciendum ... tenetur, peccat novo peccato mortali.“ (Lang 20) — „Nullus actus bonus est, nisi fiat a voluntate recta, per quam ordinatur in summum bonum tanquam in finem ultimum servatis omnibus circumstantiis ad actum moraliter bonum requisitis.“ (Lang 155) — „Homo non potest sine speciali auxilio dei actu vel habitu diligere deum propter se, id est propter ipsum deum.“ (Lang 155 f) — In seinen späteren Schriften hat Heinrich diese Lehre allerdings aufgegeben und war der Überzeugung, daß moralisch gute Werke auch ohne besondere Gnadenhilfe möglich seien.

101) Feckes: „Biel“ 133.

102) Feckes: „Biel“ 127—130. — G. Ritter: „Marsilius von Inghen“ 173 f.

103) Vgl. Schüler a. a. O. 148; 150. — Allerdings ist dabei zu beachten, daß Gregor unter der Konkupiszenz „ein positives Novum“ versteht, „das vor dem Falle nicht vorhanden war“ und das der Teufel „von außen“ in den Menschen hineingebracht hat (vgl. a. a. O. 74—76). Diese schlechte Qualität ist etwas anderes als die rein geistige Neigung des Menschen, die Schatzgeyer darunter versteht.

Ockams Schule eine Strömung vorhanden war, die Gregors Gedanken — wenn auch zum Teil in abgeschwächter Form — lebendig erhalten hat.

Ob und wie weit Martin Luther von dieser Richtung des Nominalismus beeinflußt war, ist heute noch nicht bis ins Einzelne klar; die Entscheidung wird leichter möglich sein, sobald genau feststeht, in welchem Umfange und in welcher Form — ob in der strengen Gregors von Rimini oder in der abgeschwächten eines Johannes Major, Heinrich von Hessen und Marsilius von Inghen — die angeführten Anschauungen im 15. Jahrhundert vertreten worden sind. Denn wenn auch die Lage des erbsündlichen Menschen, wie Luther sie sieht, sich nur wenig von der unterscheidet, die Schatzgeyer als tatsächlich bestehend annimmt [104]), so darf der grundlegende Unterschied zwischen beiden nicht verkannt werden: bei Luther handelt es sich um eine schicksalsmäßige Naturverdorbenheit, der der Mensch nicht entgehen kann — und hier steht er Gregor näher als unserem Franziskaner —, bei Schatzgeyer dagegen ist es die Schwäche des Menschen, die ihn schuldhafter Weise nicht zu wenigstens moralisch guten Werken kommen läßt, wenn nicht Gottes Gnade den Willen unterstützt. Luther trennt den Sünder unnatürlich scharf von der Gnade; für Schatzgeyer haben die Erörterungen über den Menschen o h n e jede Gnadenhilfe eigentlich nur theoretischen Wert, denn solche Menschen gibt es gar nicht; Gott läßt seine helfende Gnade auch den Sündern zukommen, so daß die Menschen auch tatsächlich zum Guten fähig sind.

---

104) Die Beobachtung C. W e r n e r s („Geschichte d. apol. u. polem. Literatur der christl. Theologie." IV, 168), daß Schatzgeyer „in der Wertschätzung der sogenannten natürlichen Moral mit Luther und Melanchthon auf gleichem Standpunkt" steht, findet im allgemeinen durch obige Darstellung ihre Bestätigung. N. P a u l u s („Schatzgeyer" 117 Anm. 2) weist demgegenüber auf Schatzgeyers Lehre vom freien Willen hin; doch ist dieser Hinweis nicht durchschlagend, da der Franziskaner mit Luther in der Behauptung übereinstimmt, daß der Mensch trotz besten Willens aus sich nichts wahrhaft Gutes tun kann. Dieser Satz aber ist die eine Wurzel für Luthers Lehre vom unfreien Willen, die Wurzel, die aus der Lehre vom Menschen stammt. Die andere Wurzel ist die Auffassung der Wirksamkeit Gottes als A l l e i n wirksamkeit; sie stammt aus der Gotteslehre, und in diesem Lehrpunkte unterscheidet sich Schatzgeyer von Luther. Deshalb bekommen seine Ausführungen über den freien Willen dann auch ein anderes Gesicht als bei dem Wittenberger Mönch.

## II. Gottes Gnade und ihre Wirkungen.

### § 1. Die aktuelle Gnade.

Seine Gnaden- und Rechtfertigungslehre baut Schatzgeyer in der Hauptsache psychologisch, nicht systematisch auf, d. h. er verfolgt den Weg des Menschen von der Sünde bis zur Glorie. Es empfiehlt sich, um ein adaequates Bild seiner Anschauungen zu gewinnen, ihm auf diesem Wege in etwa zu folgen.

Die Menschen sind, wie die heilige Schrift an vielen Stellen bezeugt, von Gott zur Seligkeit bestimmt, d. h. zur klaren und unmittelbaren Anschauung Gottes. Diese Anschauung des göttlichen Seins geht weit über alle geschöpflichen Fähigkeiten hinaus, da sie das Gebiet der geschaffenen Welt überragt, und kann deshalb nie mit natürlichen Mitteln erreicht werden. Die Mittel, die zu einem Ziele führen sollen, müssen dem Ziele entsprechen; liegt das Ziel jenseits der Natur, so können auch nur übernatürliche Mittel den Menschen befähigen, zu ihm zu gelangen; Gott hat dem Menschen sein Ziel bestimmt, Gott allein kann ihm die Kraft geben, es zu erreichen, und er hat sie ihm gegeben — in den Geschenken der Gnade [105]). Selbst Adam in seiner Sündlosigkeit hätte sich nie aus eigener Kraft die Seligkeit erringen können, da kein Mensch aus sich über die Fähigkeiten seiner Natur hinauszuwachsen vermag [106]). Erst recht ist das dem erbsündlichen Menschen mit den Kräften der verwundeten Natur unmöglich. Die Mittel, die es ihm trotzdem ermöglichen, zur Seligkeit zu kommen, stammen von Gott und sind zweifacher Art: „gratuita dona ut a deo prodeuntia“ und „merita ut ex nobis pullulantia [107]). Unter Gnadengaben will Schatzgeyer dabei — ausgenommen die „generalis divina influentia“ — alles von der ersten Anregung Gottes an verstanden wissen, wodurch Gott den Menschen zur ewigen Vollendung führt [108]), unter Verdiensten alles, wodurch der Mensch zu heilswichtigen Akten mit der Gnade mitwirkt.

„Die heilige Schrift lehrt uns, daß wir kein einziges Werk, das für unser Heil wertvoll ist, ohne die Gnade Gottes tun oder hervorbringen können“ [109]). Noch mehr — Schatzgeyer ist der Ansicht, daß die Gnade den Menschen auch in jedem

---

[105]) Scrutinium. C. C. 5, 12; 14.
[106]) Scrutinium. C. C. 5, 48.
[107]) Scrutinium. C. C. 5, 13.
[108]) Scrutinium. C. C. 5, 13.
[109]) Scrutinium. C. C. 5, 82.

einzelnen Augenblick seines Tuns unterstützen muß. Da nun zu jedem Menschenwerk dreierlei gehört, das „cogitare", das „velle" und das „perficere", so unterscheidet er auch drei Arten von Gnadeneinflüssen (triplex gratiae influxus): die „gratia praeveniens vel operans", die „gratia cooperans et adiuvans" und die „gratia subsequens" [110]).

Das Erste jedes Aktes ist der Gedanke: schon ihn muß die Gnade im Herzen hervorbringen; das heißt aber nicht, so fügt der Franziskaner gleich hinzu, daß der Mensch seine Gedanken ohne Gottes „besondere Hilfe" überhaupt nicht auf etwas Gutes oder auf die Tatsachen des christlichen Heils richten könne. Das zu tun, ist ihm auch mit Hilfe des allgemeinen Influxes möglich, — aber ein solches Denken ist für sein Heil ohne Bedeutung; es ist Guten wie Bösen, Auserwählten und Verdammten gemeinsam und fehlt selbst den Dämonen nicht. Die „gratia praeveniens" ist notwendig, damit derartige Gedanken heilswirksam sind oder werden, damit der Mensch durch sie angeregt wird, sich um sein persönliches Heil zu kümmern und vom Schlaf der Sünde zu erwachen; erst dann ist die wahre Einsicht gegeben. Gott gibt die „vorhergehende Gnade" in verschiedener Weise; entweder regt er mit ihrer Hilfe selbst den Menschen direkt zum Nachdenken an, oder er begleitet Mittel dieser Welt — äußere, z. B. Predigt, Ermahnungen u. ä., oder innere, z. B. Betrachtung oder Schriftlesung — mit seiner Gnade, damit diese Akte für den Menschen heilswirksam werden [111]).

Ist auf diese Weise der Grund zu einer Heilstat gelegt, so muß die Zustimmung des menschlichen Willens, das „velle" erfolgen; wieder ist dazu Gottes Gnade erforderlich, die den Willen anregt und bewegt, sich von der Sünde zu Gott zu bekehren, aufzustehen und sein Heil wirklich zu verfolgen. Diese Zustimmung des Willens bewirkt die „gratia cooperans et adiuvans", aber nicht, indem sie den Willen zur Zustimmung zwingt, sondern dadurch, daß sie ihn so wirksam anregt und zieht und geneigt macht, daß er freiwillig zustimmt; das Ziehen (adtractus) ist also der Gnade, die Zustimmung

---

110) Scrutinium. C. C. 5, 82—85. — De vita christiana. i 3a (O. o. 167 Z, A): vgl. Anm. 111.

111) Scrutinium. C. C. 5, 82 f; 5, 73. — De vita christiana. i 3a (O. o. 167 A): „. . . hos tres actus, videlicet cogitare, velle et perficere, sive operari vel exequi volita, deus per suam in nobis operatur gratiam. Exigitur ergo pro tribus illis actibus triplex gratiae influxus. Primus ad ipsum cogitatum, quem gratia in corde seminat ad hoc, ut sit salubris vel salutaris, agens ut trahatur in affectum. Haec est gratia praeveniens, ... Haec saluti praestat exordium, quod tamen non sufficit nisi et aliae operationes gratiae circa alios actus subsequantur."

(consensus) dem Willen zuzuschreiben. Dieses Zusammenwirken von Gnade und menschlichem Willen bezeichnet Schatzgeyer bereits als „meritum in ordine ad praemium aeternum“ [112]).

Damit des Menschen Wollen auch zur Ausführung kommt, gibt Gott schließlich als Drittes die „gratia subsequens“, die alle Kräfte des Menschen zur Mitarbeit aufruft und zur Vollendung des Werkes stärkt [113]). — „Constat autem, quod omnes illae operationes gratiae necessariae sunt pro boni operis consummatione, necnon cooperationes nostrae [114]).“

Es erhebt sich die Frage, welchen Charakter die beschriebenen aktuellen Gnaden bei Schatzgeyer haben, den Charakter medizineller oder elevierender Gnaden. Ganz sicher ist, daß er die „gratia cooperans“ und die „gratia subsequens“ als elevierende Gnaden, als übernatürlich im strengen Sinne auffaßt, denn er betont bei beiden ausdrücklich, daß sie von dem durch die Gnade in der Seele wohnenden Hl. Geist gewirkt werden, der „nicht müßig im Herzen verweilt, sondern unermüdlich wirkt und zum Guten antreibt, wo der Mensch sich seinen Anregungen nicht entgegenstellt, sondern ihnen folgt“ [115]). Außerdem sind die im

---

[112]) Scrutinium. C. C. 5, 83—84. — De vita christiana. i 3af (O. o. 167 B): „Hunc (scl. cogitatum) secundus subsequitur, velle scilicet, qui secundum exigit gratiae influxum, qui est ad consensum in bonum ipsam inflectere voluntatem vel inclinare, quae inclinatio dicitur patris attractio... Hunc autem assensum voluntatis exigit gratia, ut opus dici possit meritorium, aliquid habens de libero arbitrio, porro attractus ille adscribitur gratiae, quem spiritus sanctus per eam inhabitans animam operatur. Assensus vero concurrens actus est voluntatis ab ipsa causatus, elicitus et productus, qui per gratiam adoptatur, ut sit vitae aeternae meritorius. Et haec est gratia cooperans et adiuvans.“ — Vgl. Traductio Sathanae. 81 a (O. o. 275 E): Anm. 115.

[113]) Scrutinium. C. C. 5, 84 f. — De vita christiana. i 3 b (O. o. 167 C): „Tertius quoque subsequatur actus necesse est, ne abortivum fiat, qui est perficere sive operari, consensum sequens in bonum, ut executioni demandetur, ad quem tertio loco exigitur gratia, ut quod primo salubriter suggessit vel inspiravit per cogitatum, secundo fructuose procreavit per inclinationem in consensum, nunc tertio virtuose et efficaciter in lucem producat, omnes vires confortando et vigorando boni concepti executivas: et ista dicitur gratia subsequens...“

[114]) De vita christiana. i 3 b (O. o. 167 C). — Scrutinium. C. C. 5, 85 fast wörtlich ebenso. — Es ist überhaupt für Schatzgeyer typisch, daß er in späteren Schriften oft sich fast wörtlich an frühere Ausführungen anlehnt, auf die er auch meist den Leser noch hinweist.

[115]) Scrutinium. C. C. 5, 84. — Vgl. De vita christiana. i 3af (O. o. 167 B): Anm. 112. — Examen novarum doctrinarum. q 6af (O. o. 139 Q): Anm. 142. — Traductio Sathanae. 81 a (O. o. 275 E): „... spiritus sancti opera, quae facit in homine, testimonium de eius praesentia perhibent.

Zusammenwirken von Gnade und Willen gewirkten Taten — schon der durch die „gratia adiuvans“ hervorgerufene Konsens des menschlichen Willens zum Guten! — verdienstlich für die Ewigkeit [116]); ja Schatzgeyer erkennt, wie später noch näher ausgeführt wird, als Verdienste nur die auf Anregung und mit Hilfe der aktuellen Gnade gewirkten Werke an.

Nicht ganz so klar ist die „gratia praeveniens“ von ihm gekennzeichnet. An einer Stelle erklärt er in schöner Weise ihren medizinellen Charakter [117]): zwar hat der Mensch das „posse“ zum moralisch Guten allein durch den allgemeinen Beistand Gottes (dei generalis influentia), doch da sein Sinnen von Jugend auf zum Bösen geneigt ist, würde er allein immer den Versuchungen der Konkupiszenz zum Bösen erliegen, wenn nicht Gottes besondere Hilfe (dei specialis visitatio, instinctus vel munus) ihn zum Guten anregen und vom Bösen abziehen würde; nur mit Hilfe der Gnade, die als „specialis dei influentia“ wirksam ist, kann er wirklich zum Guten disponiert werden. Diese Gnade bezeichnet Schatzgeyer dann ausdrücklich als „gratia praeveniens vel operans“. Hier ist die „zuvorkommende Gnade“ rein medizinelle Gnade, die die Wunden und Schwächen des gefallenen Menschen heilt und überwindet. Im übrigen wird man aber auch die „gratia praeveniens“ bei Schatzgeyer als „gratia elevans“ aufzufassen haben. Sie ist der erste Schritt auf dem Wege zu einem heilswichtigen Werk des Menschen und gerade sie ist, wie von dem Franziskaner betont wird, unbedingt notwendig, damit ein Akt für das ewige Heil wertvoll ist [118]); das ewige Heil besteht aber in der Anschauung Gottes, die über alle natürlichen Kräfte hinausgeht, so hinausgeht, daß auch Adam trotz seiner natürlichen Seligkeit die Gnadenanregungen brauchte, um zu seiner übernatürlichen Seligkeit gelangen zu können. Die Mittel entsprechen ihrem Ziel. Also muß Schatzgeyer auch die „vorhergehende

---

Quae sunt illa? Displicentia de peccatis perpetratis, odium eorum quae contra deum sunt, dolor de propria imperfectione et pusilla fide, spe et caritate, affectus et votum diligendi deum super omnia et eius implendi voluntatem. Haec etenim et his similia non pullulant ex nostra natura, quae talium germinum ferax non est sine rore coelestis gratiae. Testimonium ergo perhibent inhabitantis spiritus Dei in nobis . . ., cum spiritus sanctus in anima existens otiosus esse non possit, . . .“

[116]) Scrutinium. C. C. 5, 84. — De vita christiana. 13af (O. o. 167 B): Anm. 112. — Daß der Mensch Verdienste für die Ewigkeit nur mit Hilfe streng übernatürlicher Mittel erlangen kann, wurde am Anfang dieses Paragraphen ausgeführt.

[117]) Formula vitae christianae. 22bf (O. o. 324 F): Anm. 88.

[118]) Vgl. die Anmerkung 111 angeführten Stellen.

Gnade", so wie die „mitwirkende' und die „folgende" Gnade, als übernatürlich in sich gewertet haben, als einer Seinsordnung angehörend, die über die Menschennatur hinausgeht.

## § 2. Die heiligmachende Gnade.

Die aktuelle Gnade oder, wie Schatzgeyer sie nennt, die „gratia gratis data" [119]) ist eine „vielfältige Gnade", unter ihrem Namen werden die vielfachen Anregungen und Bewegungen zusammengefaßt, durch die der Hl. Geist an das Herz des Menschen anklopft und in der Menschenseele arbeitet [120]). Von ihr unterscheidet der Franziskaner, wie es in der Scholastik üblich wurde, das eine große Gnadengeschenk Gottes, das der Seele als „habitus" eingegossen wird [121]), die heiligmachende Gnade, die „gratia gratum faciens" oder „gratia adoptionis" [122]).

Die heiligmachende Gnade ist ein „ornatus deiformis" für die Seele, ein Schmuck, durch den die Seele gottähnlich wird, durch den sie vom Hl. Geist geweiht und zu höchster Würde erhoben wird, so daß sie würdig ist, der Gottheit selbst zur Wohnung zu dienen [123]). Die von der heiligmachenden Gnade erfüllte Seele wird zur Tochter des Vaters, zur Braut Christi und zum Tempel des Hl. Geistes [124]). Die heiligmachende Gnade ist ein Strahl des unerschaffenen Lichtes in die Seele, die unter ihrem Einfluß in unaussprechlicher Schönheit erglänzt [125]). Wenn Schatzgeyer von der „gratia gratum faciens" spricht — es geschieht in seinen Schriften nicht so häufig, wie man erwarten würde —, bemüht er sich, ihren hohen Wert in schönsten Bildern zu schildern.

---

[119]) Vgl. § 3 dieses Kapitels.

[120]) Scrutinium. C. C. 5, 73.

[121]) Scrutinium. C. C. 5, 84: „gratiae donum animae infusum", „habitus animae infusus".

[122]) „gratia adoptionis" z. B.: Scrutinium. C. C. 5,72; 117. — Traductio Sathanae. 5b (O. o. 248 F).

[123]) De vera libertate. A 7af (O. o. 215 Q): „. . . donum gratiae, quae communi Theologorum sententia ponitur ornatus deiformis in anima, quo anima per spiritum sanctum dedicatur, illustratur et dignificatur, ut sit habitaculum et templum divinitatis. Est equidem lumen quoddam ab increata luce manans, et ineffabiliter animam pulchrificans necnon in divinam similitudinem adducens."

[124]) Traductio Sathanae. 22af (O. o. 254 G): „. . . gratia gratum faciens, quae est donum deiforme clarificans animam et dignum deo habitaculum reddens, quae ipsam animam efficit filiam patris aeterni adoptivam, sponsam Christi et templum spiritus sancti." — Vgl. Traductio Sathanae. 20b (O. o. 253 D): Anm. 128. — Formula vitae christianae. 23a (O. o. 324 F): „gratia gratum faciens et inter filios regni ac perditionis distinguens."

[125]) Vgl. Anm. 123.

Zu den theologischen Streitfragen über das Wesen der heiligmachenden Gnade nimmt er nicht besonders Stellung, hat aber eine feste eigene Ansicht, die zunächst bei seiner nominalistischen Grundhaltung etwas überraschen mag. Die heiligmachende Gnade wird nach seiner Lehre der „essentia animae" mitgeteilt [126]), und Gott nimmt in ihr ebenfalls „in essentia animae" Wohnung [127]). Von hier aus erfüllt sie die Seelenkräfte mit ihren kraftvollen Strahlen: den Verstand mit dem Glauben, die irascible Kraft mit der Hoffnung und das Strebevermögen mit der Liebe [128]). Schatzgeyer unterscheidet bewußt die einzelnen Tugenden voneinander und von der Gnade, unterscheidet auch die „caritas" von der Gnade [129]). Andererseits betont er ganz scharf die innige Verbindung der drei theologischen Tugenden untereinander, die Gott immer zusammen gibt, und die in Gottes Heilsplan nicht jede für sich gesondert betrachtet werden dürfen [130]), sondern nur in ihrer von Gott beabsichtigten engen Verbundenheit miteinander und mit der heiligmachenden Gnade, in der sie ihren Grund haben. Glaube, Hoffnung und Liebe sind nicht irgendwelche Geschenke neben der Gnade, sondern sind Wirkungen der-

---

126) Traductio Sathanae. 89 b (O. o. 278 H): „... tres virtutes unitatem habent in gratia gratum faciente, quae est in essentia animae. Et quoad potentias vel vires habent circumincessionem, ut dicatur fides esse in spe et caritate, spes in caritate et fide et caritas in utrisque. Et hoc potissimum in respectu ad suos actus et opera in ordine ad hominis salutem perfectam obtinendam." — Vgl. Traductio Sathanae. 20 b (O. o. 253 D): Anm. 128.

127) Scrutinium. C. C. 5, 92 Z. 6.

128) Scrutinium. C. C. 5, 92 Z. 6. — Traductio Sathanae. 58 a f (O. o. 267 X): „Fides, spes, caritas habent in anima distinctas, in quibus reponuntur, vires sive potentias. Nam fides in vi reponitur rationali, spes in irascibili, caritas in concupiscibili." — 20 b (O. o. 253 D): „Habet autem caput ecclesiae sanctum per proprium suum spiritum in speciali triplicem in ... singula eius membra influxum. Primus est per gratiam gratum facientem in essentiam (non excludendo praeambula praeparatoria) qua efficitur filia patris aeterni, templum spiritus sancti et dilecta sua sponsa. Secundus in potentias per tria dona principalia ab Apostolo commendata, videlicet fidem in vim rationalem, spem in irascibilem et caritatem in concupiscibilem. . . ."

129) Traductio Sathanae. 20 b (O. o. 253 D): Anm. 128. — Vgl. 88 a f (O. o. 277 A) — 92 b f (O. o. 279 S) und Examen novarum doctrinarum. c 1 b f (O. o. 102 R). — Hier steht Schatzgeyer in klarem Gegensatz zu Skotus und dem Großteil der nominalistischen Schule und vertritt statt dessen die Ansicht des Aquinaten (S. th. II, I, 110, 3 und 4). Vgl. P. Minges: „Scotus" II, 405 ff und die dort angeführten Belegstellen aus Skotus; für den Nominalismus kann als Beispiel Marsilius von Inghen angeführt werden (vgl. Ritter: „Marsilius von Inghen" 171).

130) Traductio Sathanae. 89 b (O. o. 278 H): Anm. 126. — Vgl. 57 a f (O. o. 266 Q).

selben in den einzelnen Seelenkräften. Ihre Abhängigkeit von der Gnade kommt am klarsten in einer Formulierung des „Scrutinium" zum Ausdruck: „virtutes infusae una cum gratia radicali gratum faciente [131])."

Die drei göttlichen Tugenden nehmen in Schatzgeyers Schrifttum einen auf den ersten Blick überraschend großen Raum ein, während die heiligmachende Gnade verhältnismäßig stark zurücktritt. Es wird sich zeigen [132]), daß diese Tatsache nicht zufällig ist, sondern daß sie ein getreues Bild davon gibt, welch große Bedeutung der Franziskaner dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe zuweist, und eine wie geringe Rolle die heiligmachende Gnade in seinem System spielt.

### § 3. Gnade und Verdienst.

Was ist unter „gratia" überhaupt zu verstehen, was unter einem „actus gratuitus"? Schatzgeyer erklärt es selbst. Im weitesten Sinne ist alles Gnade, auch die Schöpfung und die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten sowie der allgemeine Beistand Gottes, d. h. die Erhaltung der Welt und der Menschen; denn auch dies gibt Gott alles aus reinster Güte und in vollster Freiheit [133]). Im eigentlichen Sinne sind „Gnaden" alle die Geschenke Gottes an den Menschen, die über die bestehende Naturordnung hinausgehen: „quicquid naturalibus praeter generalem divinam influentiam, qua cooperatur omnibus creaturis munificentissime Dei manus, supperaddit, quo hominem a miseria ad beatitudinem capessendam illuminat, citat, stimulat, provehit et ad perfectum usque perducit, totum, inquam, in gratiarum numerum recensendum est" [134]). In diesem Sinne umfaßt der Begriff „gratia" alle Erleuchtungen und inneren Anregungen, die den Menschen zu seinem Heil führen, alle eingegossenen Gnaden und Tugenden, die Gaben und Früchte des Hl. Geistes, die Standesgnaden, die Charismen und die Seligkeit selbst [135]). Darüber hinaus gebraucht Schatzgeyer das Wort „gratia" auch für Gottes Gnaden willen, für sein Wohlwollen besonders dem gefallenen Menschen gegenüber, aus dem alle Gnadengeschenke wie aus einer Quelle hervorfließen; diese Gnade bezeichnet er als „gratia divina increata" [136]).

---

131) Scrutinium. C. C. 5, 13.
132) Vgl. Kapitel III dieses Abschnittes.
133) Formula vitae christianae 22a (O. o. 324 F).
134) Scrutinium. C. C. 5, 13.
135) a. a. O.
136) De vera libertate. A 7a (O. o. 215 P): „Itaque diversis, non adversis, iustificatio adscribitur. Primo gratiae divinae increatae,

Bei den „dona gratuita“ wird, wie schon oben erwähnt, der Gnadenhabitus der heiligmachenden Gnade scharf von den vielen einzelnen, für den Augenblick geschenkten Gnadenhilfen unterschieden, die unter dem Terminus „gratia gratis data“ zusammengefaßt sind. Darunter fallen einmal die Charismen und Amtsgnaden, die Gott der Kirche zur Ausübung ihrer Sendung gibt, und die unabhängig sind von der Mitarbeit des Empfängers [137]), dann aber auch — und zwar in den meisten Fällen — die aktuellen Gnadenhilfen Gottes [138]).

Der aktuellen Gnade schreibt Schatzgeyer entscheidende Bedeutung zu. Gott stellt sie jedem Menschen zur Verfügung, den Guten sowohl wie den Sündern, so daß sich niemand beklagen kann, es sei ihm unmöglich, wahrhaft Gutes zu wirken [139]); sie steht am ersten Anfang des Weges zum ewigen Heil und muß jedes Tun des Menschen auf diesem Wege begleiten; nur die von ihr veranlaßten und mit ihrer Hilfe ausgeführten Werke sind Verdienste. Hier erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis die „gratia gratis data“ bei Schatzgeyer zur „gratia gratum faciens“ steht, bzw. welche Bedeutung jeder von beiden im Wirken des Menschen zukommt.

Daß die heiligmachende Gnade allein nicht genügt, um den Menschen verdienstlich wirken zu lassen, spricht der Franziskaner ausdrücklich aus; sie ist ein „habitus animae infusus“ und als solcher nicht in der Lage, die Schwierigkeiten zu überwinden, die sich dem guten Werk in den Weg stellen; erst die besondere „gratia gratis data cooperans“ befreit den Menschen, den Sünder wie den Gerechtfertigten, von den Fesseln der Konkupiszenz, der Trägheit und der sündhaften Gewohnheit und läßt das Verdienst zustande kommen [140]). Gott hätte, so führt Schatzgeyer aus, nach dem Falle der menschlichen Natur dem mit der heiligmachenden Gnade aus-

---

quae est voluntas dei bona et beneplacens, tamquam fontali omnis boni principio effectivo.“ — Vgl. Traductio Sathanae. 5 b (O. o. 248 E).

[137]) Traductio Sathanae. 88 a (O. o. 277 A). — Vgl. Traductio Sathanae. 56 b (O. o. 266 O).

[138]) Z. B. Formula vitae christianae. 22 b f (O. o. 324 F): Anm. 88.

[139]) Examen novarum doctrinarum. q 8 a f (O. o. 139 Z): „Gratia divina semper praesto est libero arbitrio, ad ipsum excitandum in bonum et ad iuvandum et cooperandum ac perficiendum bonum inceptum, ut nullus excusare se de boni agendi impossibilitate queat. ... Communicat siquidem gratias suas gratis datas bonis et malis. Unde iustius gratia dei querulatur de absentia liberi arbitrii quam econtra.“ — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 20.

[140]) Scrutinium. C. C. 5, 84.

gestatteten Willen eine natürliche Aktivität verleihen können, d. h. eine Aktivität, die nicht jedesmal erst der Anregung durch die aktuelle Gnade bedarf; dann wäre der Wille die hauptsächlichste Ursache des Verdienstes, soweit es sich um die Verwirklichung des Aktes selbst handelt, während man in der heiligmachenden Gnade die Ursache der göttlichen Akzeptation als Verdienst zu suchen hätte. Gott hätte auch rein natürliche, ohne jede Gnade gewirkte Werke als für die Ewigkeit verdienstlich akzeptieren, ja er hätte den Menschen sogar ohne jedes Verdienst begnadigen und zur Seligkeit führen können. Das alles hätte Gott tun können, denn sein Wille allein bestimmt den Wert menschlichen Handelns [141]). In der bestehenden Ordnung hat er jedoch einen anderen Weg gewählt, indem er als heilswertvolles Handeln des Menschen, als „meritum", das Zusammenwirken von aktueller Gnade und freiem menschlichem Willen bestimmte. Der freie Wille wird von der Gnade angeregt, stimmt ihr zu und arbeitet mit ihr mit: so entsteht das verdienstliche Werk. Der Wille ist der Gnade gegenüber nicht rein passiv, sondern wirkt mit ihr frei und selbständig mit, wobei die Verdienstlichkeit des Werkes immer allein der Gnade zuzuschreiben ist, denn nur im Hinblick auf die mitwirkende Gnade nimmt Gott das Werk als Verdienst an [142]); das Gegenteil zu behaupten, als

---

[141]) Zum Ganzen: Scrutinium. C. C. 5, 79; vgl. a. a. O. 83 Z. 27 ff und 60 Z. 19 ff.

[142]) Examen novarum doctrinarum. q 6 a f (O. o. 139 Q): „In opere meritorio duo concurrunt active, videlicet gratia divina et liberum arbitrium, ut gratia sit principale in merito propter quod a deo acceptatur, non tamen sine libero arbitrio. Equidem spiritus sanctus per gratiam animam inhabitans movet liberum arbitrium ad opus bonum, cui motioni liberum arbitrium praestat assensum et illo assensu cooperatur gratiae ad meritum. Unde meritum principalius adscribitur gratiae, tametsi nec gratia sine libero arbitrio nec liberum arbitrium sine gratia illud operetur. ... Unde errant, qui dicunt quod liberum arbitrium se habeat ad opus meritorium pure passive, sine omni cooperatione. Hoc posito tollitur omne meritum et per consequens omne praemium merito quadrans." — Traductio Sathanae. 95 a f (O. o. 280 D): „. . . ex gratia et libero arbitrio. Quo verbo notatur principium quo scilicet mediante meremur. Quod duplex est partiale, unum totale integrans, videlicet gratia et liberum arbitrium. Nam neque gratia sine libero arbitrio, nec liberum arbitrium sine gratia opus producere potest meritorium. Sunt ergo duae causae partiales ad unum effectum concurrentes, qui ratione gratiae a deo est acceptabilis, et ratione liberi arbitrii est homini meritorius. Inter quas secundum rationem meriti et divinae gratificationis gratia superior et principalior est; propter gratiam etenim et caritatem deus principaliter actum acceptat." — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 83 f, 85 f. — De vita christiana. i 2 b f (O. o. 168 D).

ob das Verdienst aus dem mitwirkenden menschlichen Willen stamme, wäre unrecht und von der katholischen Wahrheit weit entfernt [143]). Ja — auch die Aktivität des Willens wird von Schatzgeyer auf den Einfluß der Gnade zurückgeführt, denn der Wille hätte nie mitgearbeitet und hätte das Werk — auch nur seiner Substanz nach ohne Rücksicht auf seinen Heilswert (d. i. seine Verdienstlichkeit) — nie gewirkt, wenn er nicht durch die Gnade dazu veranlaßt worden wäre [144]).

Durch die Gnade wird die Freiheit Gottes in der Akzeptation des Werkes nicht beeinträchtigt. Jede Tat ist nur das wert, als was Gott sie schätzt und wertet; Gott nimmt nicht etwas an, weil es gut ist, sondern weil Gott es annimmt, ist es gut [145]). Wie aber nur das, was Gott mißfällt, eine Beleidigung für ihn und damit Sünde ist, so nimmt Gott als gut an, was ihm gefällt; was er aber selbst durch seine Gnade gewirkt hat, gefällt ihm und daher nimmt er es an [146]), ohne dabei in seiner Freiheit irgendwie beschränkt oder durch die Güte des Werkes zur Annahme genötigt zu werden; denn diese Güte stammt allein von ihm.

Aus all seinen Ausführungen ergibt sich eindeutig, daß Schatzgeyer im „opus meritorium" bei „Gnade" zunächst immer nur an die aktuellen Gnaden, an die „motus spiritus sancti" denkt [147]). Ein mit diesen Gnadengaben gewirktes Werk ist für ihn meritorisch im strengsten Sinne des Wortes, die heiligmachende Gnade ist dazu nicht wesensnotwendig. Beim Gerechtfertigten, in dessen Seele der Hl. Geist durch die heiligmachende Gnade Wohnung genommen hat, gehen die Gnadenanregungen von dem in der Seele wohnenden

---

143) Scrutinium. C. C. 5, 13.

144) Scrutinium. C. C. 5, 84. — De vita christiana. i 3a (O. o. 168 E): „Verum equidem est, quod totum, quidquid habet homo, a deo est, quia et natura et omnes vires eius et actus a deo sunt, . . ., omnia quoque merita, quae nunquam eliceret sine gratia, ut sic totum bonum nostrum illi sit adscribendum verissime, a quo bona cuncta procedunt."

145) Examen novarum doctrinarum. d 5af (O. o. 106 K). — Scrutinium. C. C. 5, 59.

146) Traductio Sathanae. 67b (O. o. 270 V): „Totum igitur quod ex humanis procedit viribus ante participatam Christi iustitiam infectum est deo ingratum. Dicitur hic signanter „quod ex humanis procedit viribus": nam quod deus praeparatorie ante iustificationem per gratiam praevenientem gratis datam operatur in homine, utique sibi placet, cum sit opus suum. Placebit et sibi hominis cooperatio, qua ad iustificationem disponitur. Principaliter equidem ex deo est."

147) Scrutinium. C. C. 5, 73; 5, 82—86. — De vita christiana. i 3a — i 3b (O. o. 167 A—C); Anm. 111—113. — Traductio Sathanae. (O. o. 270 V): Anm. 146.

Hl. Geist aus [148]), beim Gerechtfertigten ist also tatsächlich die heiligmachende Gnade das Kraftfeld, von dem aus die aktuellen Gnaden gewirkt werden. Sie ist das aber nicht aus innerer Seinsnotwendigkeit heraus, sondern nur aus der durch Gottes positive Anordnung entstandenen Verbindung des Menschen mit dem Hl. Geist, der seine Wirkungen unter bestimmten Umständen eben von der Seele des Menschen aus hervorbringt. In diesem Sinne nennt Schatzgeyer an einigen Stellen auch die „gratia gratum faciens" als Grund der „Verdienstlichkeit" menschlichen Tuns [149]), d. h. als Grund der Annahme solchen Tuns durch Gott.

Als erster und wichtigster Satz steht über Schatzgeyers gesamter Gnadenlehre die Behauptung: ohne Gottes spezielle (= aktuelle) Gnadenhilfen kann der Mensch nichts wahrhaft Gutes und nichts Verdienstliches tun. Könnte man Usingen als einen Herold der heiligmachenden Gnade unter den Reformationsgegnern Deutschlands bezeichnen, so Schatzgeyer als einen Herold der aktuellen Gnade, die bei ihm eine Bedeutung hat, wie man sie bei einem Nominalisten des 16. Jahrhunderts kaum für möglich gehalten hätte. Und doch steht der bayrische Franziskaner mit dieser seiner Wertschätzung der „speziellen Gnade" im Nominalismus nicht allein. Seit dem 14. Jahrhundert, seit den Tagen Gregors von Rimini, lassen sich bis ins 16. Jahrhundert hinein mehrere nominalistische Lehrer nachweisen, die die aktuelle Gnade stark betont haben; es sind in der Hauptsache dieselben, die sich bei der Beurteilung des erbsündlichen Menschen mit Gregor — und auch mit Schatzgeyer — in Übereinstimmung befinden.

Zunächst Gregor von Rimini! Die Ähnlichkeit seiner Auffassung vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade mit Schatzgeyers Darlegungen springt sofort in die Augen. Auch für Gregor ist die aktuelle Gnade das unbedingt notwendige bewirkende Prinzip alles wahrhaft guten und verdienstlichen Wirkens [150]); die „spezielle Gnade" Gottes regt zunächst ganz allein zum Guten an und bringt es dann im Zusammenwirken mit dem menschlichen Willen zur Ausführung [151]). Diese spezielle Gnade ist eine unmittelbare Anregung und Hilfe Gottes, die sich in einer großen Zahl aufeinanderfolgender „motus" im Leben des

---

[148]) Vgl. Anm. 115.

[149]) Z. B. Scrutinium. C. C. 5, 15; vgl. C. C. 5, 60. — Formula vitae christianae. 22 a (O. o. 324 F).

[150]) Schüler 152; 153. — Stegmüller 399; 401.

[151]) Schüler 153.

Menschen auswirkt [152]), und die auch der Gerechtfertigte trotz der ihm verliehenen heiligmachenden Gnade nicht entbehren kann; denn diese letztgenannte ist ein ruhender Habitus, der den Menschen nicht zu aktivem Tun veranlaßt [153]).

Nicht ganz so weit geht die Übereinstimmung der beiden Theologen in ihrer Lehre von der heiligmachenden Gnade [154]). Übereinstimmung herrscht darin, daß sie beide die Einwohnung Gottes in der Seele als das Wesentliche bei ihr ansehen, daß sie die „gratia gratum faciens" als in der Essenz der Seele ruhend betrachten, daß die theologischen Tugenden für sie die aktiven Wirkungen dieser Gnade in den Seelenpotenzen sind [155]). Gregor von Rimini und Schatzgeyer unterscheiden sich aber in ihrer Beurteilung der heiligmachenden Gnade: für Gregor ist die aktuelle Gnade die Wirkursache des Verdienstes, der Habitus der Gnade die Formalursache desselben [156]). Während für Schatzgeyer die spezielle Gnade zwar auch Wirkursache des meritorischen Aktes ist, betrachtet er dagegen als dessen Formalursache allein seine Annahme durch Gott; diese Annahme ist bedingt einmal durch die aktuelle Gnade, weil jeder mit ihrer Hilfe gewirkte Akt ein Werk Gottes ist und ihm deshalb gefällt, dann aber beim Christen besonders auch durch die enge Verbindung, in der die Glieder des mystischen Leibes Christi durch den Glauben und das Taufsakrament mit ihrem Haupte Christus stehen [157]).

---

[152]) Schüler 152; 154. — Stegmüller 399.

[153]) Schüler 157 ff. — Stegmüller 400. — Gregor betont, daß im Urstande eine habituelle Gnade zum Guten ausgereicht hat, daß sie aber infolge der Sünde Adams jetzt nicht mehr imstande ist, das Gute allein aus sich zu wirken (Schüler 152; vgl. Stegmüller 398). Schatzgeyer deutet an einer Stelle an, daß er diese Frage kennt, doch entscheidet er sie nicht: „Nam ad supernaturalem (scl. beatitudinem) sufficiebat (scl. iustitia originalis) minime sine gratia gratum faciente, sive hoc donum fuerit habitus quidam, sive actualis influxus, sive utrumque complectens, ..." (Scrutinium. C. C. 5, 48.)

[154]) Stegmüller (401) „vermißt bei Gregor die gratia habitualis elevans im heutigen Sinne. Ihre Stelle nimmt die caritas und acceptatio ein". Schüler bringt in seiner Arbeit (154—160) aus den Werken Gregors mehrere kurze Zitate über die habituelle Gnade und hat außerdem sehr viele Hinweise auf weitere Ausführungen Gregors über diese Gnade, so daß mir Stegmüllers Bemerkung nicht verständlich ist. Sollte Schüler Gregor so mißverstanden haben?

[155]) Schüler 155—156.

[156]) Schüler 156 f; 159 f.

[157]) Z. B. Scrutinium. C. C. 5, 58 f; 5, 72. — Vgl. Traductio Sathanae. 67 b (O. o. 270 V) und 79 a (O. o. 274 B). — Hierüber eingehend im nächsten Abschnitt.

Im ganzen tritt bei beiden Lehrern die Bedeutung der heiligmachenden Gnade gegenüber der aktuellen Gnade für das Leben des Christen zurück; die „gratia gratum faciens" ist nicht mehr das neue Lebensprinzip des Gerechtfertigten, aus dem heraus das ganze neue Leben gestaltet wird. Statt dessen treten Gottes einzelne Anregungen, die er jedem Sterblichen zu seinem Heile zuteil werden läßt, in den Vordergrund. Von dieser Gnadenlehre aus wird vielleicht auch Luthers Kampf gegen die heiligmachende Gnade, die ihm eine unnütze, tot in der Seele ruhende Qualität zu sein schien [158]), verstanden und erklärt werden müssen. Ob Luther die Gnadenlehre Gregors und Schatzgeyers kannte? Ob er sie als eine verbreitete Schulmeinung des letzten Jahrhunderts und seiner Zeit empfand? Das sind Fragen, die für das richtige Verständnis Luthers und einer Theologie von großer Wichtigkeit sind, die aber heute noch nicht beantwortet werden können. Zwischen Gregor von Rimini und Kaspar Schatzgeyer liegen fast zwei Jahrhunderte, deren Lehrer und deren Rechtfertigungslehre uns bisher fast unbekannt sind. Heinrich Totting von Oyta [159]) und viel später Johannes Major [160]) haben großes Gewicht auf die aktuelle Gnade gelegt, aber wie ihre Gnadenlehre im einzelnen aussah, wissen wir noch nicht. Immerhin scheinen die Parallelen in der Lehre vom erbsündlichen Menschen und in der Gnadenlehre bei dem Augustiner-General des 14. Jahrhunderts und dem Franziskaner des 16. Jahrhunderts so auffällig, daß die historische Möglichkeit der vollen Unabhängigkeit und des Zufalls nicht sehr wahrscheinlich erscheint.

## III. Die Rechtfertigung des Sünders.

### § 1. Die Rechtfertigung aus Glaube und Werken.

Durch einen Menschen, in dem alle gesündigt haben, ist die Sünde in die Welt gekommen; seitdem werden alle als Sünder geboren, und niemand aus diesem Geschlecht kann Gott wieder versöhnen. Daher sandte Gott seinen Sohn als Mittler, der sich für die Sünder dem Vater als Versöhnungs-

---

158) Vgl. z. B. WA. 1, 226 f.

159) Feckes: „Biel" 133; Lang: a. a. O. 154: „Homo non potest absque speciali auxilio Dei facere aliquem actum moralem non culpabilem." Und zwar erkennt Heinrich (nach Lang 156) auch die „ontische Übernatürlichkeit der Heilsakte" an. Vgl. Lang a. a. O. 154—157.

160) Feckes: „Biel" 133.

opfer darbrachte, und in dem alle Erlösung von ihren Sünden finden können. „Jedem Menschen, der von dem ersten Elternpaar abstammt und der gerettet werden soll, ist die Gerechtigkeit Christi notwendig“ [161]); „kein Mensch ist vor Gott gerecht, bevor er an der Gerechtigkeit Christi teil hat und sie ihm mitgeteilt ist“ [162]). Die Mitteilung der Gerechtigkeit Christi erfolgt durch das sichtbare Zeichen der Taufe und durch den Glauben, wobei dem Glauben eine weit wesentlichere Aufgabe zukommt als der Taufe, — aber einem wahren und lebendigen Glauben [163]).

Durch den Glauben tritt der Sünder in lebendige Verbindung mit Christus, er wird ihm eingegliedert und wird so ein Glied seiner Erlösung [164]). Auf Grund dieser Glaubensverbindung fließt vom Haupte Christus seine Gerechtigkeit auf die Glieder über und macht sie zu wahren, wenn auch noch nicht vollkommenen Christen [165]). Die Gerechtigkeit Christi tilgt die Sünden und rechtfertigt den Sünder, so daß dieser nunmehr mit vollem Recht „iustus“ genannt wird [166]); sie macht ihn gottwohlgefällig

---

161) Traductio Sathanae. 67 a (O. o. 270 T): „Cuivis homini salvando ex primis parentibus prodeunti necessaria est iustitia Christi.“

162) Traductio Sathanae. 67 b (O. o. 270 V): „Nullus homo iustus coram deo est ante participatam iustitiam Christi et sibi communicatam.“

163) Traductio Sathanae. 68 a (O. o. 270 X): „Christus iustitiam suam munificentissima caritate communicat sponsae suae ecclesiae (quae est corpus suum mysticum) et singulis eius membris per aeternam electionem sibi incorporatis, qua iusta coram deo patre fit et sibi grata. ... Duo insinuat media, quibus haec communicatio iustitiae Christi fit electis, videlicet baptismus tamquam signum sensibile et fides verbi vitae, divinae scilicet promissionis. Quae fides principale in perceptione illius iustitiae est, modo sit vera et viva.“

164) Scrutinium. C. C. 5, 113 Z. 25 f. — Examen novarum doctrinarum. c 5 b (O. o. 104 H): „Christus per fidem habitat in cordibus nostris pro eo, quod fides Christo primitus incorporat et membrum redemptionis innectit, ob quod salutis primordia fidei asciscuntur.“ — Tractatus de Missa. f 3 b (O. o. 197 A): „Fideles nempe Christo per fidem incorporati, qui sunt in ipso per caritatem, . . .“ — Traductio Sathanae. 62 a (O. o. 268 F): Anm. 166.

165) Traductio Sathanae. 72 a (O. o. 271 D): „Haec est iustitia Christi, ab eo derivata et manans veluti a capite omnia electionis membra. Qua adepta homo factus est Christianus verus, sed nondum perfectus, vivit tamen per fidem mediante hac in Christo, cui est incorporatus, et in ea primordia salutis est consecutus, ut amodo fit deo gratus et adoptionis filius.“

166) Scrutinium. C. C. 5, 151 f. — Traductio Sathanae. 62 a (O. o. 268 F): „Quo lumine cor peccatoris illustratum et bene affectum sentit de domino in bonitate ipsi fidens ipsique inhaerens, ac per hoc iustitiam, quae ex fide est, consequitur, ut a peccatis iustificatus merito dicatur iustus. Ceterum

(gratus) [167]) und läßt ihn an den Verdiensten Christi teilnehmen, — ja Christus selbst nimmt im Glauben in der Menschenseele Wohnung. Die Rechtfertigung des Sünders muß demnach dem Glauben zugeschrieben werden [168]); er ist die Quelle, aus der alles folgende Gute fließt, der Ursprung und das Fundament des Heiles [169]).

Das ist der eine Eckpfeiler in Schatzgeyers Rechtfertigungslehre. Zu seinem genaueren Verständnis ist es notwendig, den Glauben, dem diese fundamentale Bedeutung zugesprochen wird, näher kennen zu lernen. „Der Glaube, dem die Rechtfertigung zugesprochen wird, ist ein übernatürliches Geschenk, das allein von Gott auf das Menschenherz überfließt — und das aus reiner Freigebigkeit“ [170]). Wie durch einen Blitzstrahl wird der Mensch durch den Glauben erleuchtet; durch eine Bewegung des Hl. Geistes angeregt, stimmt er ihm zu und kommt so mit Hilfe der Gnade zu dem festen persönlichen Glauben an Christus und seine Erlösung [171]). In dem Glauben bringt er Gott seine erste wahre

---

haec iustificatio fit mera dei misericordia, nullis meritis propriis iustificati praeambulis, alioquin gratia iam non est gratia. Praecedunt autem merita Christi quae iustificatus participat per fidem, qua in ipsum credit, quae non est nuda vel sola, fulcitur equidem spe et caritate, ... Verum fidei tribuitur, quia origo et principium salutis est et Christo capiti ac ecclesiae incorporat necnon omnia sequentia dirigit.“ — 68 b (O. o. 270 Y): „Per hanc ergo Christi iustitiam iustificatur fidelis, ut amodo iustus (primordiali iustitia) dicatur.“ — Examen novarum doctrinarum. c 4 b (O. o. 103 F): „Fides qua homo iustificatur, cor a peccatis purificatur et in qua iustus vivit, donum dei est, ab ipso animae infusum, non sine spe et caritate.“ — d 3 b (O. o. 106 D): „Iustificatio, quae fide praestatur, peccata quidem diluit . . .“

[167]) Traductio Sathanae. 68 a (O. o. 270 X): Anm. 163. — 72 a (O. o. 271 D): Anm. 165.

[168]) Scrutinium. C. C. 5, 39 Z. 14. — Traductio Sathanae. 56 b (O. o. 266 P): „Fides, cui iustificatio tribuitur, per lumen naturale aut virtutem naturae acquiritur minime.“ — 90 a (O. o. 278 H): „Opus iustificationis fidei asciscitur. Cum tamen sine spe et caritate non celebretur, ... Quia autem iustificatio exordium est, salutis et fides principium cognoscendi deum ... hinc est quod non immerito iustificatio fidei tribuitur, hoc enim ipso, quod homo divinitus illustratus veritati assentitur divinae quam aeque in assertionibus atque in promissionibus infallibilem credit et profitetur.“

[169]) De vera libertate. A 7 b (O. o. 215 Q): „Iustificatio adscribitur ... fidei tanquam salutis exordio, quo ad cognitivam virtutem.“ — Traductio Sathanae. 72 a (O. o. 271 D): Anm. 165. — 72 b (O. o. 272 E): „... salutis primordia fidei, consummatio vero caritati adsciscuntur.“ — 90 a (O. o. 278 H): Anm. 168. — Examen novarum doctrinarum. b 6 a (O. o. 101 D): Anm. 173.

[170]) Traductio Sathanae. 57 a (O. o. 266 P).

[171]) Traductio Sathanae. 90 a (O. o. 278 H): Anm. 168. — 71 b f (O. o. 271 D): „(Iustificatio), ad quam ex natura nullum ius habet,

Verehrung dar; denn er unterwirft in ihm seinen Verstand Gott und seiner Offenbarung, die er um Gottes Willen als unbedingt wahr annimmt, er entsagt sich selbst und seinem natürlichen Streben [172]), richtet sich auf Gott hin als auf sein letztes Ziel und lenkt mit Hilfe des lebendigen Glaubens auch die übrigen Kräfte auf dieses Ziel hin [173]). So ist die lebenspendende Verbindung mit Christus geschaffen, die ihm seine Gerechtigkeit zuteil werden läßt.

Schatzgeyer beschreibt einmal genau den Vorgang, der sich bei der Rechtfertigung eines Erwachsenen abspielt [174]). Gott läßt diesen im Lichte des Glaubens zunächst die Strafen erkennen, die der Sünde drohen, und die Versprechungen, die dem Gerechten gegeben sind. Bei dieser Erkenntnis erschrickt der Sünder — wieder unter dem Einfluß der „gratia gratis data spiritus sancti" —, beginnt die Sünden zu mißbilligen; er wünscht, zum Guten gelangen zu können, und wird ob der Menge seiner Sünden so kleinmütig, daß er verzweifeln würde, stände die Gnade ihm nicht helfend zur Seite. Im nächsten Schritt zeigt der Hl. Geist dem Sünder die durch Christus gewonnene Erlösung und seinen Gnadenwillen, ohne daß der Sünder zunächst die Überzeugung gewinnt, daß auch er persönlich zu den Auserwählten, denen die Erlösung zuteil wird, gehöre, bis schließlich als viertes Geschenk der Geist Gottes dem von Zweifeln gequälten Menschen die Zuversicht schenkt, daß auch er wirklich einer aus der Zahl der Erlösten ist, indem „der Geist selbst es unserm

---

sed ex immensa dei caritate ei communicatur, praecedente tamen motu fidei per spiritum sanctum, non sine proprio consensu immisso. Haec est iustitia Christi..."

[172]) Scrutinium. C. C. 5,30. — Examen novarum doctrinarum. c 4a (O. o. 103 D): „Primus et principalis actus fidei . . . est firmiter inniti et inhaerere per assensum veritati incommutabili, per scripturam sacram nobis revelatae, quantumvis lumen reluctetur naturae. Hoc enim est captivare intellectum in obsequium Christi. Et per hoc vis nostra intellectualis summum exhibet aeternae veritati cultum, honorem et gloriam, huic vi quadrantem. Et homo secundum illam vim abnegat semetipsum firmissime credens et confitens, quod nulla ratione nullo naturali capere potest lumine." — Vgl. Traductio Sathanae. 59 b f (O. o. 267 D). — 90 a f (O. o. 278 K).

[173]) Examen novarum doctrinarum. b 6a (O. o. 101 D): „Fidei salutis exordium asciscitur. Est enim omnis boni fundamentum et lumen quoddam directivum omnium actuum nostrorum in finem ultimum." — Traductio Sathanae. 66a (O. o. 269 R): „... quia fides dirigit omnia opera nostra in finem supernaturalem, apparet esse quaedam communis virtus, quod conceditur per modum luminis dirigentis. Omnium enim aliorum donorum et virtutum directrix est et ductrix in ultimum finem simpliciter."

[174]) Traductio Sathanae. 60a—62a (O. o. 268 F).

Geiste bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind; wenn aber Kinder, dann auch Erben" (Röm. 8, 16) alles dessen, was Gott uns versprochen hat. Diese Überzeugung stammt nicht mehr nur aus dem Glauben, sondern ebenso aus der Hoffnung und der Liebe. Dieser mit Hoffnung und Liebe verbundene Glaube ist es, der rechtfertigt.

Es ist einer der von Schatzgeyer am deutlichsten vertretenen und am häufigsten ausgesprochenen Sätze, daß der rechtfertigende Glaube mit der Hoffnung und der Liebe verbunden sein muß [175]), ein Glaube ohne die Liebe ist wohl wahrer Glaube, aber es ist ein leerer, verkehrter und toter Glaube („fides inanis, ficta et mortua") [176]), eine „fides informis" [177]), die nichts nützt. Der Glaube verhält sich zur Liebe wie der menschliche Körper zur belebenden Seele: der Körper ohne die Seele ist ein wahrer, aber ein toter Körper, so ist auch der Glaube ohne die Liebe ein wahrer, aber ein toter Glaube [178]). Soll der Glaube den Menschen rechtfertigen und zu einem lebendigen Gliede Christi machen, so muß er selbst lebendig sein [179]), muß sich durch Hoffnung und Liebe im Leben des Christen auswirken; denn die durch ihn vermittelte Rechtfertigung muß noch durch die „caritas"

---

[175]) Z. B. Scrutinium. C. C. 5, 146 Z. 31. — Examen novarum doctrinarum. c 2b (O. o. 103 T): „Huiuscemodi opus (scl. credere in deum) adscribitur fidei tanquam salutis fundamento et lumini directivo, caritati autem veluti consummativo, sine quo fidei motus deo non esset acceptus." — c 6a (O. o. 104 K): „. . . sicuti fides viva et salutaris non est sine caritate, nec caritas sine fide, . . ." — Traductio Sathanae. 59a O. o. 267 A): „Scriptura divina de praeconio fidei loquens, inquantum est salutaris habenti, accipit fidem prout sorores suas, spem videlicet et caritatem, habet comites, in ordine equidem ad salutem et vitam aeternam capessendam inseparabili contubernio foederantur, nam una sine altera salutem non operatur." — 90af; 90bf (O. o. 278 I, N). — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 7af (O. o. 289 N).

[176]) Traductio Sathanae. 59a (O. o. 267 A): „. . . nonnunquam fides caritate destituta, ex consequenti et operibus bonis, in scriptura nuncupatur inanis, ficta et mortua, quia fructibus salutaribus fidei caret, non sentit dei bonitatem, non inhaeret deo, non operatur bonum, propter quae fidei fine, salute scilicet animarum, frustratur. Et quod tale est, per scripturam pro nihilo computatur, . . ."

[177]) Traductio Sathanae. 59b (O. o. 267 C).

[178]) Traductio Sathanae. 59af (O. o. 267 B).

[179]) Traductio Sathanae. 68a (O. o. 270 X). — Vgl. 73b (O. o. 272 H): „Cum fides salvare nequeat, si non vera et viva fuerit. Vera quoad obiectum, viva quoad subiectum, ut in subiecto videlicet in corde caritatem habeat coniunctam, sine qua neutiquam acceptatur fides a deo. Ipsa nempe est, quae consummate deo iungit, fides vero initialiter."

zur Vollendung geführt werden [180]). Die „caritas“ läßt Gott eine noch höhere Verehrung zukommen als der Glaube, da sie Gott selbst, und zwar nur um seiner Güte willen erstrebt; nicht mehr hält sie sich wie Glaube und Hoffnung an die von Gott uns geschenkten und versprochenen Gaben seiner Güte [181]). Sie verbindet den Menschen noch viel inniger mit Gott, macht seine Hinwendung zu ihm erst vollkommen, indem sie alle Kräfte ergreift und im Streben nach Gott, dem höchsten Ziel, tätig werden läßt; sie macht die Seele des Menschen „gottförmig“ [182]).

Der rechtfertigende Glaube mit seinen Schwestern Hoffnung und Liebe ist für Schatzgeyer ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes [183]). Wie Gott bei

---

[180]) Scrutinium. C. C. 5, 145 f. — Examen novarum doctrinarum. b 6a (O. o. 101 D, E): Im Anschluß an die Anm. 173 mitgeteilte Stelle heißt es: „Porro caritati donatur consummatio et perfectio. Testatur salvator, qui in duobus praeceptis caritatis nedum omnem legem, verum quoque prophetas promissiones divinas explicantes pendere asserit.“ — Traductio Sathanae. 62 b (O. o. 268 H): „Error ..., quod opus fidei sit principium, medium et finis omnium bonorum operum et omnis iustitiae, ... De principio et medio concedi potest per modum directionis, quomodo lumen directivum requiritur in boni operis exordio et prosecutione. Non autem finis et consummatio. Hoc etenim ostensum est deberi et caritati, nec ratio valet, quod honorem dat deo ipsum tenens veracem. Nam caritas perfectiorem deo reddit honorem, ipsum super omnia apprecians et tota virtute in ipsum (non propter eius promissa, in quibus quaeritur bonum commodi) sed propter immensam suam bonitatem tendens, talis equidem diligit deum propter seipsum.“ — Vgl. 87 b (O. o. 277 Y).

[181]) Traductio Sathanae. 62 b (O. o. 268 H): Anm. 180. — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 32 f.

[182]) Examen novarum doctrinarum. c 5 b f (O. o. 104 I): „Caritas principaliter a deo ex nobis expetitur tamquam omnis christianae religionis complementum. Haec enim deo perfectissime copulat et spiritum humanum deiformem reddit. Haec nunquam a bonis vacat operibus.“ — Vgl. b 6 a f (O. o. 101 E). — Traductio Sathanae. 73 b (O. o. 272 H): Anm. 179. — 87 b f (O. o. 277 Z): „Omnia dei precepta de caritate sunt et in caritatem ordinantur, in qua et consummantur. ... Nimirum cum tota scriptura ad hunc tendat finem, ut perfecte deo iungamur et deus nobis, quod per nullam virtutem excellentius fit quam per caritatem, quae unum cum deo efficit, quo nihil beatius. ... Caritas omnia et seipsam propter amatum relinquit et in ipsum amatum ingreditur nec quietatur, nisi eo perfecte obtento et pacifice possesso.“

[183]) Traductio Sathanae. 56 b ff (O. o. 266 P): „Fides cui iustificatio tribuitur per lumen naturale aut virtutem naturae acquiritur minime. ... Erit ergo donum supernaturale, quod a solo deo in cor profluit humanum mera sua liberalitate.... Fides ab ipso in spiritum humanum ... manans lumen quoddam creatum ... dici potest. ... Porro in radio solari sunt tria, videlicet splendor, vigor et calor vel fervor. ... Nec potest splendorem administrare vel conservare sine vigore et calore, secus de deo, qui splendorem fidei administrare et conservare

jedem Heilswerk durch seine Anregungen und helfenden Gnaden den wichtigsten Teil leistet, so muß er erst recht den Menschen auf dem Wege zur „iustitia Christi“ führen. Jeder einzelne Schritt auf diesem Wege ist ein Werk der Gnade und des Hl. Geistes: der Hl. Geist erleuchtet den Menschen durch den Glauben, der Hl. Geist bewegt durch seine Gnade des Menschen Herz; der Mensch braucht nur zuzustimmen und seine Hand auszustrecken, damit er aus der Sünde aufstehen kann. Diese von der zuvorkommenden Gnade ermöglichte Zustimmung und Mitarbeit muß er allerdings leisten, weil niemand ohne oder gegen seinen Willen gerechtfertigt wird. Mit vollem Recht kann Schatzgeyer bei der von ihm gezeichneten Lage sagen: „Fides qua homo iustificatur, cor a peccatis purificatur et in qua iustus vivit, donum dei est ab ispo animae infusum, non sine spe et caritate“ [184]). Noch eindeutiger und vollständiger als er kann niemand die Vorbereitung auf die Rechtfertigung der Gnade, und zwar einer wahrhaft übernatürlichen, elevierenden Gnade zuschreiben.

Die schon in der Vorbereitung von Gott gewirkten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe werden dem Menschen bei der Rechtfertigung noch einmal in besonderer Weise mitgeteilt. Daß in der Rechtfertigung durch den lebendigen Glauben die Sünden getilgt werden, daß der Sünder der Gerechtigkeit Christi teilhaftig, daß er gerecht und gottwohlgefällig wird, wurde oben schon erwähnt. Mit der Sündenvergebung brauchte an sich die Mitteilung der Gnade nicht verbunden zu sein, denn „maius in minori non includitur“: „Gott könnte „per potentiam suam absolutam“ die Schuld verzeihen, ohne die Gnade und Glorie dabei mitzuteilen.“ Jedoch hat er für die bestehende Ordnung versprochen, daß er zur Sündenvergebung „accessorie“ auch seine Gnade und seine Mitwirkung zu verdienstlichen Werken dem Menschen geben werde, daß er ihm in seinem Leben beistehen, daß er sich selbst ihm geben werde [185]). Dementsprechend schreibt Schatzgeyer der Rechtfertigung auch

---

potest sine virtute spei et ardore caritatis. De facto quidem non infundit horum unum donorum sine altero.“ — 71 b f (O. o. 271 D): Anm. 171. — 65 a f (O. o. 269 Q).

[184]) Zum Ganzen: Examen novarum doctrinarum. c 4 b f (O. o. 103 F, G). — Vgl. Traductio Sathanae. 60 a—21 a (O. o. 268 F). — 64 b f (O. o. 269 P).

[185]) Zum Ganzen: Ecclesiasticorum sacramentorum ...assertio. 15 a f (O. o. 291 D).

die Mitteilung des Hl. Geistes [186]) und der heiligmachenden Gnade zu [187]); und zusammen mit der heiligmachenden Gnade als dem Grund, aus dem sie entspringen, werden die eingegossenen Tugenden gegeben [188]). Der Franziskaner scheidet nicht genau zwischen den zur Rechtfertigung notwendigen und disponierenden Tugenden und den in der Rechtfertigung der Seele mitgeteilten; beides sind Gottesgeschenke. Es dürfte jedoch seiner Ansicht entsprechen, wenn man sagt: Glaube, Hoffnung und Liebe werden von Gott unter Mitwirkung des Menschen als Dispositionen für die Rechtfertigung gewirkt und werden in der Rechtfertigung durch Mitteilung der übernatürlichen Tugendhabitus gekrönt; sie sind die Kräfte, aus denen heraus sich die Rechtfertigung des Christen vollenden kann und muß.

Die vom Glauben vermittelte Gerechtigkeit ist eine wahre Gerechtigkeit: „sie genügt für alle, die sofort nach ihrer Bekehrung und Rechtfertigung sterben, und führt sie zum Heil — ohne die Gerechtigkeit der Werke, da ihnen für deren Übung die Möglichkeit fehlt" [189]). Aber diese erste Gerechtigkeit ist im Grunde doch eine „fremde", die „Gerechtigkeit Christi", die dem gläubigen Sünder aus reiner Barmherzigkeit Gottes zufließt, ein Geschenk Gottes, auf das der Mensch keinerlei Anrecht hat [190]). Neben dieser Glaubensgerechtigkeit verlangt Gott von dem Christen eine zweite, eine „eigene Gerechtigkeit", die er sich durch eigene Übung und durch gute Werke erwerben und die man der „caritas" zuschreiben muß, die „iustitia operum" [191]). „Zum vollkomme-

---

186) Traductio Sathanae. 90af (O. o. 278 K): „Iustus appropriate vivit per fidem, non sine vita caritatis, quae diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui cuivis iustificato datur."

187) Scrutinium. C. C. 5, 72: „Haec gratia intelligi potest uno modo gratia adoptionis, quae eadem est cum caritate aut inseparabiliter ei connexa ... Nam in instanti iustificationis, quo peccatori communicatur gratia, de non iusto fit iustus ..."

188) Examen novarum doctrinarum. b6b (O. o. 101G): „Fides per se considerata, prout donum dei est, a spe et caritate distinctum, est ab ipsis separabilis, non datur quidem in iustificatione sine spe et caritate." — Scrutinium. C. C. 5, 13: „... virtutes infusas una cum gratia radicali gratum faciente ..."

189) Examen novarum doctrinarum. c6b (O. o. 104 L).

190) Traductio Sathanae. 71bf (O. o. 271 D): „Ad perfectum christianismum necessario duplex requiritur iustitia. Prima est homini aliena, ad quam ex natura nullum ius habet, sed ex immensa dei caritate ei communicatur, praecedente tamen motu fidei per spiritum sanctum ... Haec est iustitia Christi ..." — Vgl. Examen novarum doctrinarum. c 5b (O. o. 104 H).

191) Traductio Sathanae. Im Anschluß an die eben angeführte Stelle heißt es weiter (72af): „... Super est autem, ut ...

nen Christentum wird notwendigerweise eine doppelte Gerechtigkeit gefordert", die des Glaubens und die der Werke: „und zwar so, daß die eine ohne die andere das Heil nicht vermittelt" [192]). Die Gerechtigkeit der Werke ist der zweite Pfeiler in Schatzgeyers Rechtfertigungslehre.

Diese zweite Gerechtigkeit des Christen entspringt den in der Rechtfertigung mitgeteilten Tugenden, die nicht müssig in der Seele bleiben [193]); der Glaube wirkt sich in der Hoffnung auf die erkannten Verheißungen und in der Liebe zu Gott, dem höchsten Gut, aus. Gott hat seinen Willen den Menschen in den Geboten und ganz besonders in den beiden Geboten der Liebe zu erkennen gegeben, und so ergibt sich dem Gerechtfertigten als selbstverständliche Pflicht, „mit allem Eifer, aller Mühe und Sorgfalt dafür Sorge zu tragen, daß sein hochgelobter Wille erfüllt werde" [194]). Gott verlangt nichts Unmögliches vom Menschen: der Christ kann die Gebote Gottes sehr wohl erfüllen, zwar nicht allein aus seinen natürlichen Kräften, wohl aber mit den Gnadenhilfen, die Gott ihm versprochen hat und die er ihm auch unfehlbar gibt [195]). Der Glaube erkennt den Willen Gottes und

---

curet, superbenedictam eius implere voluntatem. Quam explorat per eius legem, in qua suum expressit beneplacitum, ... Ad quam quoque observandam ipsum obligavit... Qua a christiano observata erit iustus iustitia propria. ...Porro haec iustitia caritatem necessario requirit veluti calorem, qui cum humore gratiae vitam conservat et omnia praedicta producit. Per quam... fides operatur et sine qua esset ficta, otiosa et mortua, ... Itaque salutis primordia fidei, consummatio vero caritati adsciscuntur. Et aequa quadratura, iustitia aliena videlicet Christi per fidem, propria vero per caritatem. Quae in adultis se mutuo complectuntur..." — 68 b f (O. o. 270 Z): „Ultra hanc fidei iustitiam a Christo per electionem divinam participatam in adultis usu rationis praeditis exigitur iustitia propria operum. ... iustitia fidei et iustitia operum non oppugnant se mutuo. Quin utraque ad Christianam requiritur perfectionem, conveniuntque in primordiali causa. Nam spiritus sanctus utriusque actor est, etsi diversimode, sicuti aliter peccatorem iustificat, aliter iustificatum in bono exercet." — Vgl. Examen novarum doctrinarum. c 5 b f (O. o. 104 K). — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 44 f; 38 f.

192) Examen novarum doctrinarum. c 5 b (O. o. 104 H).

193) Examen novarum doctrinarum. c 1 b (O. o. 102 R): „Cum sanctus Paulus fidem, spem et caritatem tria dicat sive dona sive carismata... consequens est, quod et distinctos per se habeant actus et opera. Neque enim dantur animae ob solum ornatum, sed ordinantur ad opera, ut per ea sursum feratur in deum..." — Traductio Sathanae. 69 a (O. o. 271 A).

194) Traductio Sathanae. 72 a (O. o. 271 D): Anm. 191. — Vgl. Examen novarum doctrinarum. d 4 a f (O. o. 106 G).

195) Examen novarum doctrinarum. d 1 b f (O. o. 105 X). — Vgl. Traductio Sathanae. 72 a (O. o. 272 D).

lenkt die übrigen Kräfte, besonders die Liebe, von der Christus selbst gesagt hat, daß in ihr das ganze Gesetz und die Propheten beschlossen sind [196]), zur Erfüllung der Gottesgebote [197]); die Erfüllung selbst kann nicht vom Glauben verlangt werden, dem nur die „vis intellectiva" zur Verfügung steht, sie muß von der „caritas" mit Hilfe der „vis concupiscibilis" geleistet werden [198]). Die Liebe tut sich durch die Werke kund, sie sucht den Willen Gottes in die Tat umzusetzen und zu erfüllen [199]). Wo keine guten Werke sind, da ist auch keine Liebe; und umgekehrt, je größer die Liebe ist, die in allem allein Gott sucht, um so größer ist das Verdienst; denn diese Liebe macht des Menschen Tun Gott angenehm, weil sie alle Kräfte des Menschen in den Dienst Gottes stellt, auf ihn hinordnet und alles nur um seinetwillen tut [200]). So wird durch die Werke der Liebe der Christ voll-

---

[196]) Dieser Gedanke findet sich oft in Schatzgeyers Schriften; z. B. Examen novarum doctrinarum. b 6 a (O. o. 101 D, E); — d 3 b (O. o. 106 E); — Traductio Sathanae. 7 b (O. o. 249 O).

[197]) Traductio Sathanae. 66 a (O. o. 269 R): „Fides dirigit omnia opera nostra in finem supernaturalem, apparet esse quaedam communis virtus, quod conceditur per modum luminis dirigentis. Omnium enim aliorum donorum et virtutum directrix est, et ductrix in ultimum finem simpliciter." — 74 a f (O. o. 272 I): „Fides per caritatem vivens plena est omnibus operibus bonis in virtute, quasi rationibus seminalibus, quae habita opportunitate erumpunt." — 92 a f (O. o. 278 P): „Fides, dum immensitatem bonitatis divinae demonstrat, caritatem ad eam diligendam inflammat." — Examen novarum doctrinarum. c 2 a f (O. o. 102 S): „Fides suo lumine obiectum et eius veritatem ac bonitatem ostendens et ad tendendum in ipsum inclinans, caritas ut exsequens et in ipsum summum bonum ingrediens."

[198]) Examen novarum doctrinarum. d 3 b f (O. o. 106 E, F): „Divinae legis observatio et praeceptorum eius, non sola fide aut actu fidei fit, quamquam in lumine fidei fiat. ... Exigitur ergo caritas operatoria et imperativa, per quam operatur fides. ... Errant igitur asserentes, quod sola fides implet omnes leges et opera, ut sic ex ipsa fluat omnis iustitia... non attendentes legem et praecepta magis expetere actus et opera vis appetitivae in homine quam intellectivae." — Traductio Sathanae. 90 b (O. o. 278 N): „Divini beneplaciti per legem nobis revelati executio et impletio caritati adscribitur . . ."

[199]) Examen novarum doctrinarum. c 5 b f (O. o. 104 I): Anm. 182. — Vgl. c 7 a (O. o. 104 N). — Traductio Sathanae. 87 a (O. o. 277 X). — 101 b (O. o. 281 N): „...caritas ex qua opera pullulant." — Examen novarum doctrinarum. d 3 a (O. o 105 B): „...perfecta caritas et spiritus sanctus per eam ipsum inhabitans et possidens ipsum ad omne bonum promovet et omni studio solicitatur, quomodo deo gratum et placitum indefesse exhibeat obsequium."

[200]) Scrutinium. C. C. 5, 62. — Traductio Sathanae. 69 a (O. o. 271 A): „Caritas operatur magna si est, si autem operari rennuit, caritas non est." — 87 b f (O. o. 277 Z): Anm. 182. — 94 b (O. o. 279 Z): „Hanc in deum relationem docet fides, spes incitat, verum

kommen und seine Rechtfertigung vollendet: „fides Christianismum initiat et fundat, caritas autem consummat“ [201]).

In seinem Werke „Examen novarum doctrinarum“ hat Schatzgeyer seine Lehre von der doppelten Gerechtigkeit selbst kurz und prägnant zusammengefaßt [202]): „Die Schrift verlangt vom Christen eine zweifache Gerechtigkeit, und zwar ist jede von beiden zum Heile notwendig, so daß die eine ohne die andere nicht zum Heile führt, es sei denn, es fehle die Möglichkeit (die zweite zu erlangen). Die erste besteht in einem Geschenke Gottes, die zweite in der Übung (des Menschen); die erste wird dem Glauben zugeschrieben, die zweite der Liebe; die erste läßt der Glaube sich in der Hoffnung und im Vertrauen auf Gott auswirken, die zweite betätigt die Liebe in den Übungen des aktiven und des kontemplativen Lebens sowie in der Geduld im Leiden und in der Bereitwilligkeit zum Kreuz. Die erste hat ihren Grund in den göttlichen Verheißungen, die zweite in seinen Geboten. Von der ersten sagt Paulus: „Wir glauben, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird“ und „Der Gerechte lebt in seinem Glauben“, von der zweiten kündet der Erlöser: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele, deinem ganzen Gemüte und allen deinen Kräften, und den Nächsten wie dich selbst“ und an anderer Stelle: „Wenn du zum Leben eingehen willst, halte die Gebote.“ Der Grund der ersten liegt darin, daß Christus durch den Glauben in unserem Herzen wohnt, so daß der Glaube (den Menschen) Christus erstmalig eingliedert und zum Gliede seiner Erlösung macht: daher wird der Anfang des Heiles dem Glauben zugeschrieben. . . Der Grund der zweiten ist, daß Christus vornehmlich die Liebe von uns fordert als Ergänzung der gesamten christlichen Religion; denn sie verbindet aufs vollkommenste mit Gott, macht den Menschengeist gottförmig und bleibt niemals ohne gute Werke. . . . Diese beiden Gerechtigkeiten sind durch ein solches Band miteinander verbunden, daß im Erwachsenen die erste nicht ohne die zweite sein kann, wie der lebendige

---

caritas exequitur.“ — Examen novarum doctrinarum. c 7 a (O. o. 104 N, O): „Cum opera bona ex caritate tamquam principali eorum productivo . . . proficiscantur, consequens est, quod eorum bonitas libranda sit ex quantitate caritatis magis quam fidei. . . . (c 7 b): Ea itaque opera quae ex parva proficiscuntur caritate, quantumvis ardua sint et difficilia, modici apud deum meriti sunt; quae vero ex ardenti (etsi in se minima sint) magna sunt apud deum.“

201) Traductio Sathanae. 7 b (O. o. 249 O). — O. o. 249 O hat richtiger „consummat“ statt „consumat“ in dem Tübinger Druck der „Traductio Sathanae“.

202) c 5 b—c 6 a (O. o. 104 H—K).

und heilbringende Glaube nicht ohne Liebe ist und die Liebe nicht ohne Glauben, so daß die Vollendung der einen Gerechtigkeit in der Vollendung der anderen besteht. Sie unterscheiden sich, wie zwei Geschenke bzw. zwei Tugenden mit ihren Werken voneinander unterschieden sind; im Hinblick auf das Heil jedoch ergänzen sie sich zu der einen, wahren und vollkommenen christlichen Gerechtigkeit."

Von diesem Standpunkt aus nimmt Schatzgeyer gegen Luthers sola-fides-Lehre Stellung. Zwar ist ihm — wie den meisten katholischen Luther-Gegnern der ersten Generation — nicht klar geworden, daß nach der neuen Wittenberger Lehre das Wesentliche beim Rechtfertigungsvorgang nicht mehr im Menschen, sondern außerhalb des Menschen geschieht, daß das Formalprinzip der Rechtfertigung allein der Gnadenwille Gottes ist, der dem Sünder Christi Gerechtigkeit anrechnet. Daher findet sich kein einziges Wort gegen Luthers Imputationstheorie, obwohl Schatzgeyer selbst bei der ersten Rechtfertigung nicht im entferntesten an eine Akzeptation oder Imputation durch Gott denkt [203]); nach der Ansicht des Franziskaners bleibt Christi „fremde" Gerechtigkeit für den Gerechtfertigten keine „fremde", sondern fließt auf ihn über, so daß er von ihr erfüllt ist, daß es seine Gerechtigkeit wird, die ihn innerlich umgestaltet. Richtig gesehen hat Schatzgeyer dagegen die Bedeutung des Glaubens in Luthers System, eine Tatsache, die für ihn keine besondere Leistung ist, da der Glaube in seinem eigenen Denken dieselbe Stellung einnimmt: er ist für beide der Weg des Sünders zur Rechtfertigung, das Mittel, durch das dem Sünder die Gerechtigkeit Christi zuteil wird. Nur Luthers Behauptung, daß der Glaube der einzige und endgültige Weg zum Heile sei, stimmt mit Schatzgeyers Ansichten nicht überein, und gegen diese Behauptung nimmt er den Kampf auf [204]).

Neben einer Reihe von Auslassungen, die nur der Polemik entspringen oder die den Kern der Frage nicht treffen, finden sich einige bedeutungsvolle Entgegnungen des Franziskaners

---

[203]) In der gesamten Rechtfertigungslehre Schatzgeyers gibt es nur eine Stelle, an der sich eine Akzeptation durch Gott findet: bei den guten Werken des Gerechtfertigten. Diese wertet Gott nicht nach seiner strengen Gerechtigkeit als das, was sie sind, als sünd- und fehlerhaft, sondern er nimmt sie wegen der engen Verbindung, in der der Christ mit Christus steht, als Verdienste an (z. B. Traductio Sathanae. 78 b f [O. o. 274 B]).

[204]) Ausführungen gegen die sola-fides-Lehre finden sich besonders im Scrutinium (C. C. 5, 36 ff), im Examen novarum doctrinarum (im 2., 3. und 4. Traktat) und in der Traductio Sathanae (im 5. bis 9. Traktat).

gegen Luthers Satz von der „fides" als einzigem Heilsmittel. Oft beruft sich Schatzgeyer einfach auf die Schrift, die neben dem Glauben die Werke des Christen verlangt (z. B. Matth. 19, 17; Gal. 6, 9 f), die nicht den Glauben, sondern die Liebe als das Höchste preist (1. Kor. 13, 13; Col. 3, 14) und die in der Liebe das ganze christliche Lebensprogramm enthalten sein läßt (Matth. 22, 40) [205]. Paulus wendet sich nur gegen die jüdischen Gesetzeswerke und gegen Werke, die dem Sünder die Rechtfertigung verdienen sollen. Damit der Mensch gerechtfertigt werde, dazu sind Werke nicht notwendig, wohl aber, damit er nach seiner Rechtfertigung gerecht lebe [206]. — Ein anderer Gedanke Schatzgeyers betont, daß die Liebe ihrer Natur nach eine engere Verbindung und eine intensivere Hinordnung des Liebenden zu Gott hin einschließt, als der Glaube sie bedingt, daß erst in der Liebe die vollkommene Hingabe des Menschen an Gott erfolgt, so daß der hl. Paulus mit Recht erklären kann: „Das Größte ist die Liebe". Daraus folgt, daß auch die durch die Liebe Gott dargebrachte Verehrung eine höhere ist als die Verehrung des Glaubens [207]. — Gegenüber der Behauptung, daß die Werke im Christenleben notwendig aus dem Glauben folgende Früchte, daß sie nur Beweise des wahren Glaubens seien, auf die man wegen der ihnen zwangsläufig anhaftenden Unvollkommenheit nichts geben dürfe, betont unser Franziskaner, daß der Glaube wohl die Werke im Leben des Gerechtfertigten anrege und ihnen das Ziel angebe, daß aber zu ihrer Verwirklichung noch andere Kräfte notwendig seien [208]. Außerdem nimmt Gott die Werke des Christen trotz ihrer Unvollkommenheit als Verdienste an, wobei allerdings niemand ihre Güte im Tun des Menschen, sondern allein in der Mithilfe Gottes sucht [209].

---

[205]) Z. B. Scrutinium. C. C. 5, 36 ff; 44 f. — Examen novarum doctrinarum. d 7 b (O. o. 107 R); c 5 b f (O. o. 104 H). — Traductio Sathanae. 62 b (O. o. 268 G); 87 b f (O. o. 277 Y). — Oben wurden aus der Fülle der von Schatzgeyer angeführten Schriftstellen nur einige wenige als Beispiele herausgegriffen.

[206]) Scrutinium. C. C. 5, 38 f. — Examen novarum doctrinarum. c 8 a (O. o. 105 Q): „Verum est, quod Christianus operibus non eget et legibus ut iustificetur, eget autem, ut iuste vivat et voluntatem suam cum omnibus operibus divinae conformet voluntati."

[207]) Examen novarum doctrinarum. b 6 a f (O. o. 101 D). — Traductio Sathanae. 62 b f (O. o. 268 G).

[208]) Vgl. Anm. 197 und 198.

[209]) Examen novarum doctrinarum. d 7 a (O. o. 107 P): „Falsum est, quod in illis (scl. operibus) nulla sit sanctitas, cum a spiritu sancto procedant, qui haec per caritatem operatur." — Vgl. e 1 a (O. o. 107 Y). — Traductio Sathanae. 75 b (O. o. 273 O): „Tenentur sacra eloquia promulgantes ad ea (scl. bona opera) aeque exemplo atque

Zu klären bleibt schließlich noch die Stellung der heiligmachenden Gnade innerhalb des Rechtfertigungsprozesses. Eine wesentliche oder notwendige Funktion schreibt Schatzgeyer ihr für die Rechtfertigung nicht zu; nicht die heiligmachende Gnade, sondern die drei theologischen Tugenden bewirken die Rechtfertigung des Sünders. „Alle Werke unseres Heiles, vom ersten bis zum letzten, laufen ausschließlich in den drei Tugenden zusammen“ [210]). Die im Augenblick der Rechtfertigung mitgeteilte „gratia gratum faciens“ scheint mehr die Bedeutung eines besonderen Seelenschmuckes zu haben als eine Notwendigkeit für den Sünder zu sein; im Grunde würde der Rechtfertigung nichts fehlen, wenn die heiligmachende Gnade nicht vorhanden wäre. Die Verbindung der drei theologischen Tugenden mit der heiligmachenden Gnade [211]) macht durchaus den Eindruck einer rein gedanklichen Konstruktion, deren Bedeutung nirgends ersichtlich ist. Wenn man die unzähligen Aussprüche und Behauptungen, die der Franziskaner in seinen Werken über Glaube, Hoffnung und Liebe äußert, mit den verschwindend geringen Andeutungen über die heiligmachende Gnade vergleicht, so wird man sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß die „gratia gratum faciens“ nur deshalb erwähnt und lose mit den übrigen Anschauungen verknüpft wird, weil sie einen Bestandteil der allgemein gelehrten Theologie bildet, den der Verfasser nicht aufgeben will. Die ganz wenigen Stellen, in denen Schatzgeyer die Rechtfertigung der Gnade zuschreibt — soweit ich sehe, sind es zwei: eine im „Scrutinium“ [212]) und eine in der Schrift „De vera libertate evangelica“ [213]) —, können gegen-

---

efficaci verbo inducere fideles, modo in eis non ponant fiduciam principalem, sed in gratiam dei, qui operatur omnia in omnibus.“

[210]) Traductio Sathanae. 91 a (O. o. 278 N): „Omnia salutis nostrae opera a primo usque ad novissimum proprie omnibus tribus praefatis (scl. tribus virtutibus theologicis) concurrunt, appropriate vero singula singulis congruere asseruntur.“ — Am Rande steht in der Ausgabe der Opera omnia bei dieser Stelle: „Opera salutis nostrae tribus theologicis virtutibus perficiuntur.“

[211]) Vgl. oben S. 105 f.

[212]) Scrutinium. C. C. 5, 72. — Hier wird die sehr seltene, plötzliche und radikale Bekehrung eines großen Sünders zu einem großen Heiligen in einem einzigen Augenblick, wie das bei Paulus geschah, der heiligmachenden Gnade zugeschrieben, während der gewöhnliche Weg der Bekehrung an die aktuelle Gnade geknüpft bleibt. Am Ende heißt es: „Mirabilis ergo est in taliter conversis gratia et ideo probabiliter rara.“

[213]) De vera libertate evangelica. A 7 a (O. o. 215 O); an dieser Stelle heißt es: „Cuius virtutem (scl. mediatoris Christi) et efficaciam duplici consequimur medio: ex parte quidem dei per gratiam,

über der überwältigenden Fülle und Klarheit, in der seine Gedanken sonst zum Ausdruck kommen, nicht ins Gewicht fallen, zumal beide Stellen keinen überzeugenden Eindruck machen.

## § 2. Die Sakramente innerhalb des Rechtfertigungsprozesses.

Schatzgeyer definiert das Sakrament als „signum sensibile, fidei protestativum, ex institutione divina, signans donum divinum, suscipienti dandum, ad eius salutem ordinatum“ [214]). Die Sakramente sind also Zeichen. Ein Zeichen hat die Aufgabe, etwas zu bezeichnen, etwas anzudeuten, nicht aber etwas zu bewirken, „also bringen auch die Sakramente, da sie Zeichen sind, nichts ursächlich hervor“ [215]). Wenn man sagt: die Sakramente teilen Gnade mit, so hat das nur in demselben Sinne Geltung, wie man dem Testamentssiegel die Mitteilung der im Testamente ausgesetzten Legate zuschreibt: beides sind nur Zeichen für den Glauben. Die Rechtfertigung wird von der Schrift dem Glauben zugeschrieben; man tut diesem jedoch keinen Abbruch, wenn man auch den Sakramenten, deren Empfang den Glauben begleitet, die Rechtfertigung zuschreibt, denn dem Glauben kommt sie „per modum doni divini“, dem Sakrament „per modum signi“ zu [216]). Ein Zeichen hat Bedeutung nur für

---

nam per gratiam credimus salvari (Act. 15, 11); ex parte autem nostra per fidem, cui specialiter adscribitur iustificatio ...“ Die Aussage über die Gnade erfolgt also nur im Anschluß an eine Schriftstelle. Etwas später steht dann die in Anm. 123 schon angeführte Stelle, in der die Aussagen über die heiligmachende Gnade von Schatzgeyer ausdrücklich gemäß der „communis theologorum sententia“ gemacht werden, während er sonst die Theologenmeinung als unerheblich ablehnt, z. B. Responsio. S 4 b (O. o. 95 O): „Si dictum meum a doctorum dissidet dictis, non satis moveor.“

[214]) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 1 a f (O. o. 288 A). — Vgl. die Definition und ihre Erklärung im Examen novarum doctrinarum. l 8 b — m 2 b (O. o. 126 E—L) und im Scrutinium. C. C. 5, 115—117; — C. C. 5, 40: „Ecclesiastica sacramenta sunt fidei signa et ad fidem exercitandam instituta.“

[215]) Ecclesiasticorum sacramentorum .. assertio. 3 b (O. o. 288 H).

[216]) Ecclesiasticorum sacramentorum .. assertio. 3 b (O. o. 288 H): „Principalis sacramentorum fructus est gratia divina secundum generalem eius acceptationem. Gratia autem dei a solo deo est effective et causaliter, non a sacramentis. Sacramenta siquidem cum sint signa, nihil causaliter efficiunt. Etenim signi non est efficere, sed signare. Conferunt autem gratiam eo intellectu quo testamentorum sigilla conferunt bona in ipsis legata. Porro si in iustificatione, quam scriptura divina fidei tribuit, sacramenti concurrat susceptio, nihil fidei decerpitur, si et ipsum sacramentum concurrens iustificare asseratur. Alio nempe intellectu fides atque alio sacramentum iustificare dicitur.

den Eingeweihten, für den, der dem Zeichen glaubt; so ist auch beim Sakrament der Glaube das Primäre, der Glaube erlangt die Wirkung, und ohne Glauben geschieht überhaupt nichts; zu seiner Übung sind die Sakramente eingesetzt[217]). Für den Ungläubigen ist z. B. das Taufwasser nur Wasser und die Taufe nur eine Waschung; infolgedessen bleibt sie dem Unglauben gegenüber ein Nichts[218]). Für den gläubigen Empfänger dagegen ist das Sakrament ein unbedingt sicheres Zeichen der von Gott versprochenen Gnade und Rechtfertigung, und insofern kann man es als „efficax" bezeichnen. Gott hat die Sakramente als sichere Zeichen dafür eingesetzt, daß er eine bestimmte Wirkung hervorbringt, hat versprochen, unter dem Sakramentszeichen seine Gnade zu geben; Gottes Verheißungen aber sind unfehlbar und untrüglich[219]).

---

Fides quidem per modum doni divini, sacramentum vero per modum signi." — 7 b (O. o. 289 N): „Iustificabitur ergo per sacramentum, non modo eo, quo per fidem, sed tanquam per fidei et divini pacti signum." — Vgl. Examen novarum doctrinarum. m 1 a (O. o. 126 F): „Sacramenta certa (signa) sunt divini effectus in anima ex pacto dei cum ecclesia inito, quibus deus in promissis verax infallibiliter assistit ad causandam id quod ex divina institutione figurant."

[217]) Scrutinium. C. C. 5, 116. — Examen novarum doctrinarum. m 2 b (O. o. 126 L): „Signa etenim solis fidelibus sunt. Ob hoc nullus infidelis recipere potest sacramentum ut sacramentum, quia ipsum non credit alicuius effectus spiritualis signum. Est ergo infidelitas obex principalis in effectu et fructu sacramentorum, quo non modo virtus sacramenti, verum etiam ipsa signandi exploditur ratio." — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 1 b (O. o. 288 B): „. . . fides in sacramentis principale est. Nam et principaliter operatur et ob eam exercendam principaliter sunt instituta, unde et fidei signa nuncupantur neque enim infideli signa sunt, sed credenti."

[218]) Scrutinium. C. C. 5, 116: „Infidelitas ergo primus obex (scl. baptismi) est et principalis, ut non modo infructuosus sit, verius nihil quoque fiat." — Examen novarum doctrinarum. m 2 b (O. o. 126 L): Anm. 217. — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 1 b f (O. o. 288 C).

[219]) Scrutinium. C. C. 5, 115: „Baptismus signum est sensibile, efficax, ex institutione divina mortem signans et resurrectionem." — C. C. 5, 116: „... signis sensibilibus..., sub quibus gratia sua se tibi affuturum repromittit. ... Haec efficacia divinam includit promissionem, quae infallibilis et certissima est." — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 2 a (O. o. 288 D): „. . . illius effectus causandi certum instituere signum . . ." — Examen novarum doctrinarum. m 1 a (O. o. 126 F): Anm. 216. — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 81 b (O. o. 308 T): „Sunt enim sacramenta ... certa divini effectus causandi signa, quia ab eo instituta, qui nec fallere nec falli potest." — Fürhalltung XXX artigkl. F 2 a: Das Sakrament ist „ain zaichen der beywesung gottes mit seiner geystlichen gab." „...ain eußerlicher handel, bey wellichem got wil sein mit seiner gab ungezweyfelt."

Diese Verheißungen brauchen sich übrigens, so betont der Franziskaner ausdrücklich, nicht bei jedem Sakrament „expresse“ in der Schrift zu finden, es genügt dazu die Lehrautorität der Kirche, „die mit dem Geiste ihres Bräutigams ausgestattet von ihm unfehlbar geleitet wird“ [220]), so daß nach ihrer Lehrentscheidung mit absoluter Sicherheit feststeht, welches die von Christus eingesetzten Sakramente sind. Einsetzen kann die Kirche wahre Sakramente nicht; denn wie nur Gott übernatürliche Wirkungen hervorbringen kann, so kann auch nur er sich verpflichten, Gnadengeschenke mitzuteilen, und dementsprechend kann auch er allein Zeichen bestimmen, die sichere Zeugen solcher Gnadenwirkungen sind. Die von der Kirche eingesetzten Gnadenzeichen besitzen nicht die unfehlbare Sicherheit, daß bei ihrem Vollzug der gläubige Empfänger Gnade empfängt, wenn auch niemand vergeblich zu ihnen hinzutreten wird, der gläubigen und frommen Sinnes ist [221]).

Die Sakramente sind nach Schatzgeyer nicht bewirkende Ursachen der Gnade oder der Rechtfertigung, sie sind auch nicht „condiciones sine quibus non“; für ihn gibt es nur einen wirklich notwendigen Weg zur Rechtfertigung, den Glauben, dem sich auch die Sakramente unterzuordnen haben. Trotzdem wendet er sich gegen die Behauptung, daß die Sakramente eigentlich unnötig oder daß sie nur zur Pflege des Glaubens eingesetzt seien [222]). Gewiß ist es ihre „erste Aufgabe, den Glauben zu stärken, zu üben und zu erproben, denn nur durch sich bietende Gelegenheiten und Übungen werden die Tugenden erprobt“, aber ebenso wecken sie das Vertrauen zu Gottes Güte und entflammen des Empfängers Liebe gegenüber dem liebreichen Spender. Weiter wird von dem Franziskaner neben weniger bedeutenden Wirkungen betont, daß die Sakramente vom himmlischen Arzt selbst beigebrachte Heilmittel für die Wunden und Krankheiten der menschlichen Natur sind, denn „in ihnen wird die vielgestaltige Gnade des Hl. Geistes dargeboten, um die verschiedensten Wirkungen hervorzubringen“ [223]). Die Mitteilung der Gnade durch Gott

---

220) Ecclesiasticorum sacramentorum..assertio. 3a (O. o. 288 F). — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 116 Z. 24 ff.

221) Scrutinium. C. C. 5, 116 f. — Examen novarum doctrinarum. m 1 b f (O. o. 126 G). — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 2 a (O. o. 288 D). — 81 a (O. o. 308 S).

222) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 6 a (O. o. 289 M).

223) Zum Ganzen: Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 3 b — 4 b (O. o. 288 K). — Vgl. Scrutinium. C. C. 5,40.

wird von Schatzgeyer bei den Sakramenten stark betont [224]), ja hierin läßt er ihnen eine gewisse selbständige Bedeutung, wenn er sagt, daß die Sakramente Liebe und Gnade auch dem verleihen, der mit totem Glauben zu ihrem Empfange hinzutritt; durch den im Sakramentsempfang „lebendig" gewordenen Glauben wird der Empfänger dann gerechtfertigt [225]).

Die objektive Wirksamkeit der Sakramente „ex opere operato" ist in dieser Theorie Schatzgeyers aufgegeben; noch mehr: die Wirksächlichkeit der Sakramente wird überhaupt geleugnet. Was selbst die Nominalisten trotz ihrer Auffassung, das Sakrament sei nur „condicio sine qua non" der Wirkung, immer festzuhalten sich bemüht haben, daß nämlich die Sakramente irgendwie Ursache der Gnade sind [226]), lehnt Schatzgeyer ausdrücklich als dem Wesen des Sakramentes widersprechend ab. Seine Rechtfertigung erlangt der Sünder nicht durch das Sakrament, sondern durch den Glauben; das Sakrament ist nur ein Zeichen der von Gott im Empfänger auf Grund seines Glaubens gewirkten Rechtfertigung. Vermittelt wird die Rechtfertigung also durch den Glauben, vollendet durch die Liebe und die aus ihr gewirkten Werke; die Sakramente haben insofern große Bedeutung für den Glaubenden, als sie ihm unfehlbare Zeichen der Gnadengaben Gottes sind.

Mit dieser seiner Ansicht steht Schatzgeyer außerhalb der kirchlichen Lehre, steht er aber auch außerhalb aller theologischen Schulen des ausgehenden Mittelalters, so weit sie bis heute bekannt sind. Um so näher steht er hier Luther, dessen Satz: „Sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur" sich auch bei ihm finden könnte. Luthers grundlegende Behauptung, die für die verschiedenen Formen seiner Tauflehre immer Ausgangspunkt und Grundlage bleibt, ist auch Schatzgeyers Meinung, der Satz, daß das Wesentliche beim Sakramentsempfang der Glaube ist, daß nur der Glaubende das Sakrament heilbringend empfangen kann. Wegen dieser Ähnlichkeit eine Abhängigkeit von Luther anzunehmen, dürfte trotzdem nicht berechtigt sein; die Grundlinien der Sakraments- und der Tauflehre mögen in vielem bei beiden die gleichen sein, und auch in der Einzelausführung mögen

---

224) Examen novarum doctrinarum. 1 8 b (O. o. 126 E). — Sacramentorum ecclesiasticorum assertio. 3 b; 4 a (O. o. 288 H, K). — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 116 Z. 21.

225) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 7 a f (O. o. 289 N).

226) Vgl. oben S. 56—61.

hier und da gleiche oder ähnliche Gedanken auftauchen [227]), — dem stehen aber andere Ausführungen gegenüber, die derart verschieden voneinander und unvereinbar [228]), die so sehr in der Rechtfertigungslehre jedes der beiden Gegner begründet sind [229]), daß es Brücken zwischen ihnen nicht gibt. Schatzgeyers Sakramentslehre erklärt sich auch ohne die Annahme einer fremden Beeinflussung allein als konsequente Folge seiner Rechtfertigungslehre. Seripandos Ausführungen auf dem Trienter Konzil zeigen, daß die Gefahr, der unser Franziskaner erlegen ist, nicht ihm allein gedroht hat [230]).

### § 3. Schatzgeyers Stellung im geistigen Raum.

Es dürfte sich empfehlen, die Darstellung der Schatzgeyerschen Lehre hier kurz zu unterbrechen, um den Versuch zu machen, die Bedeutung aufzuzeigen, die seiner Gnaden- und Rechtfertigungslehre in dogmengeschichtlicher Hinsicht zukommt; die Lehre von der Taufe, dem Abschluß des ersten Weges zum Heil, bringt kaum mehr neue Gedanken, bzw. nur solche, die notwendig aus den bisher dargelegten folgen.

P. Ulrich Schmidt O. F. M. sagt von seinem Ordensbruder: „Was Schatzgeyers theologische Stellung anbelangt, so ist er ausgesprochener Skotist“ [231]), und ebenso will N. Paulus in ihm einen „ganz entschiedenen Scholastiker der scotistischen Richtung“ sehen [232]). Daß eine solche Beurteilung der Theologie Schatzgeyers nicht gerecht wird, beweist die Darstellung seiner Ansichten über das Wesen der Sünde und

---

227) Ähnlich ist z. B. die Betonung der „Verheißung Gottes“ und des Taufbundes zwischen Gott und den Menschen.

228) Ganz verschieden voneinander ist z. B. die Begründung der Kindertaufe oder auch die Bedeutung, die den Sakramenten als Zeichen für das Christenleben zugeschrieben wird.

229) Die Wirkungen des Sakramentsglaubens sind bei Luther bzw. Melanchthon ganz andere als bei Schatzgeyer; auch der Inhalt des Taufbundes wird von ihm anders bestimmt als von den Neuerern. — Übrigens ähneln Schatzgeyers Ausführungen über die Taufe denen Melanchthons fast noch mehr als den Sätzen Luthers.

230) Vgl. unten S. 140 f.

Bereits im Oktober 1518 hat Luther bei seinem Verhör durch Cajetan unbedingt daran festgehalten, daß die Sakramente durch den Glauben wirksam seien, und Friedrich der Weise von Sachsen hat den Auslieferungsantrag mit der Begründung abgelehnt, Luther sei nicht als Häretiker erwiesen. Deutet das vielleicht zusammen mit Schatzgeyers Sakramentenlehre darauf hin, daß beide in diesem Punkte nur eine in der damaligen Theologie vertretene Schullehre wiedergegeben haben?

231) Vorrede zur Herausgabe des „Scrutinium“: C. C. 5, XII.

232) N. Paulus: „Schatzgeyer“ 117 Anm. 2.

der Erbsünde [233]), beweist seine Betonung der aktuellen Gnade, die P. Minges in der Rechtfertigungslehre des „doctor subtilis" nur mühsam nachzuweisen vermag [234]), beweist seine Auffassung der heiligmachenden Gnade in ihrem Verhältnis zu den theologischen Tugenden [235]), beweisen schließlich seine Behauptungen bezüglich der Wirksamkeit der Sakramente. In all diesen recht wesentlichen Punkten des theologischen Lehrsystems weicht Schatzgeyer derartig grundlegend von Skotus ab — besonders kraß kommt der Unterschied in der Lehre von der aktuellen Gnade zum Ausdruck! —, daß man ihn in keinem Falle einfach als „Skotisten" bezeichnen kann. Gewiß finden sich bei ihm auch Anschauungen, die dem englischen Franziskaner eigentümlich sind — z. B. die Auffassung von Gottes absolutem Willen als dem alleinigen und völlig unabhängigen Prinzip alles Guten oder die Betonung der „caritas" für die Bewertung menschlichen Tuns [236]) —, aber einen guten Teil dieser Ansichten hat schon der Nominalismus von Skotus übernommen und (teilweise umgeformt) als Eigengut weitergegeben. Ob Schatzgeyer sie von diesem oder von einer scholastisch-skotistischen Richtung innerhalb der franziskanischen Ordenstheologie übernommen hat, bleibt daher trotz solcher Ähnlichkeiten eine offene Frage.

Die Sünden- und Erbsündenlehre und ganz besonders die Lehre von der Lage des erbsündlichen Menschen legen trotz ihrer Abweichungen von dem, was gemeinhin als „nominalistisch" gilt, eine Beeinflussung Schatzgeyers durch die „via moderna" nahe, und zwar durch eine Richtung innerhalb derselben, die Anschauungen Gregors von Rimini, das heißt in diesem Punkte augustinische Anschauungen, in ihr Lehrgebäude eingebaut und mit nominalistischem Gedankengut verschmolzen hat; jedenfalls lassen sich fast alle Ansichten, die der Franziskaner in den genannten Abschnitten seiner Lehre äußert, in ähnlicher Form bei früheren Vertretern der „via moderna" nachweisen [237]). Ebenso finden sich in der Gnadenlehre überraschende Übereinstimmungen zwischen seinen Behauptungen und denen Gregors von Rimini, besonders bezüglich der aktuellen Gnade [238]).

---

233) Vgl. oben S. 79—89.
234) P. Minges: „Scotus" II, 402 f.
235) Vgl. oben Anm. 129.
236) Vgl. U. Schmidt. C. C. 5, XIII f. — Zum Teil stehen die von Schmidt als typisch skotistisch angeführten Gedanken in der von Schatzgeyer gebrachten Form dem nominalistischen Denken viel näher als den von Skotus selbst formulierten Sätzen.
237) Vgl. oben S. 86 und S. 96—98.
238) Vgl. oben S. 110—112.

Das Bemerkenswerteste in Schatzgeyers Theologie ist jedoch seine Rechtfertigungslehre mit der Annahme der Notwendigkeit einer „duplex iustitia" für das Heil des Sünders. Bisher galt Groppers „Enchiridion Christianae institutionis" (Köln 1538) als frühestes Werk des Reformationszeitalters, in dem sich die Lehre von einer „duplex iustitia" wenigstens in ihren Elementen, wenn auch noch nicht deutlich formuliert findet [239]): Schatzgeyers „Examen novarum doctrinarum" enthält sie bereits 15 Jahre vorher in aller wünschenswerten Klarheit und Ausführlichkeit [240]). Um die Bedeutung dieser Tatsache richtig werten zu können, ist es notwendig, seine Ansichten mit denen der späteren sogenannten „Vermittelungstheologen" zu vergleichen.

Groppers Rechtfertigungslehre kennt in ihrer ersten Gestalt noch keine Imputation der Gerechtigkeit Christi, wie sie in seinen späteren Schriften und besonders in dem berühmten „Regensburger Buch" vertreten wird. Das „Enchiridion" legt statt dessen den Ton auf die Verbindung des Sünders mit Christus: „fides nos Christo copulat et coniungit nosque coniunctos spiritus ille fidei meritorum et bonorum Christi participes facit" [241]). Der Glaube, der diese Verbindung herstellt, ist nicht nur die Zustimmung des Verstandes zu den Grundwahrheiten des Gottesglaubens — ein Glaube, der auch den Dämonen eigen ist —, sondern er schließt neben der Zustimmung zu der gesamten Heilsoffen-

---

[239]) Vgl. H. Jedin: „Pigge" 96f; 117—120. — Vgl. van Gulik: „Gropper" 51—56.

[240]) Die Grundgedanken der Rechtfertigungslehre Schatzgeyers sind bereits im „Scrutinium" enthalten, das ein Jahr vor dem „Examen novarum doctrinarum" (1522) erschienen ist. Wenn sich im „Scrutinium" Schatzgeyers Rechtfertigungstheorie nicht in voller Deutlichkeit ausgesprochen findet, so dürfte das in dem Charakter dieses Werkes liegen, in dem die theologischen Lehren allein aus der hl. Schrift abgeleitet werden sollen. Daß Schatzgeyer 1522 seine Ansichten noch nicht fest ausgebildet hatte, ist kaum anzunehmen, denn das „Examen" enthält die Lehre von der „duplex iustitia" in so endgültiger und klarer Formulierung, daß es von keinem späteren Werke darin übertroffen wird. Solche Beobachtungen machen es nicht wahrscheinlich, daß es sich hier erst um neu gewonnene Anschauungen handelt, im Gegenteil deutet alles darauf hin, daß diese Theorie schon lange fester und sicherer Besitz des Autors war. — Nebenbei: P. Polman („Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation." (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 4 (1931) 29) hat aber unrecht, wenn er im „Scrutinium" nur eine Aufzählung biblischer Stellen über Glaube, Gnade, gute Werke, Buße, Meßopfer usw." sehen will; die hl. Schrift ist nur der Ausgangspunkt für Schatzgeyers eigene theologische Darlegungen.

[241]) Vgl. Jedin: „Pigge" 118 Anm. 103. — Zu der folgenden Darstellung der Lehre Groppers vgl. Jedin a.a. O. 117—120 und Jedin: „Seripando" II, 263f.

barung auch die Hoffnung auf das Heil und das Vertrauen auf Gottes Güte ein[242]): dieser Vertrauensglaube verbindet mit Christus, läßt den Sünder an den Verdiensten Christi teilnehmen und vermittelt ihm die „caritas", „das Geschenk Gottes an die Seele in der Rechtfertigung"[243]). Der Vertrauensglaube muß nach Gropper zum Spezialglauben werden, d. h der Glaube des Gerechtfertigten darf sich nicht nur auf die Erlösung im allgemeinen beziehen, sondern muß sich auch auf die Tatsache erstrecken, daß er persönlich unzweifelhaft selbst die „caritas" besitzt und demnach gerechtfertigt ist[244]). Um diesen Glauben immer wieder zu stärken, legt Gottes Geist dem Menschengeist helfend und ergänzend das Zeugnis ab, daß wir Söhne Gottes sind. „Mit der Rechtfertigung in instanti ist der Heilprozeß noch nicht abgeschlossen": der Gerechtfertigte hat die Pflicht, aus seinem Glauben mit dem Geschenk der „caritas" gute Werke zu vollbringen und dadurch die Rechtfertigung zur Vollendung zu führen[245]). Zwar bleiben auch die im Stande der Gnade vollbrachten Werke

---

[242]) Enchiridion christianae institutionis. 144 I a (In der benutzten Pariser Ausgabe sind in dem Kapitel, das Groppers Rechtfertigungslehre zusammenhängend darstellt, die Seitenzahlen 143 und 144 zweimal zur Zählung verwandt, und zwar in der Reihenfolge 142, 143, 144, 143, 144, 145; um kenntlich zu machen, welches der Blätter gemeint ist, setze ich jedesmal eine I oder II hinzu): „Ergo cum fidem in Christum proximum instrumentum iustificationis appellamus, charitatem et spem a iustificatione non excludimus." Vgl. 85 a.

[243]) Enchiridion. 136 a: „Postea ministerio legis velut interquiescente accedit fiducia, quam mens contrita et humiliata capit ex promissione Evangelii, et qua se erigit credens sibi remitti peccata gratis propter Christum: quod quum sit, simul donatur spiritus sanctus, per quem diffunditur charitas Dei in cordibus nostris, qua renovatur voluntas et libera efficitur a legis servitute: ac ita demum iustificatur homo, et inchoat vitam novam atque adeo aeternam, idque per fidem in Christum, qua tanquam instrumento remissio peccatorum et renovatio interioris hominis et vita accipiuntur, habentur ac retinentur."

[244]) Enchiridion. 139 a: „Fatemur enim verum esse ad iustificationem hominis omnino requiri, ut homo certo credat, non tantum generaliter, quod propter Christum vere poenitentibus remittantur peccata, sed et quod ipsimet homini credenti remissa sint propter Christum per fidem."

[245]) Enchiridion. 143 II a f: „. . . post acceptam reconciliationem protinus spiritus fidei per caritatem in corda nostra effusam opera bona in nobis sedulo operatur... Haec etsi subsequantur iustificatum, non tamen a fide iustificante, seu gratia innovante (quam alteram iustificationis partem dicimus) ullo modo discerni debent aut possunt, sed potius sunt ipsa actualis fides per charitatem operans, hominesque magis ac magis iustificans." — 143 II b f: „. . . respondemus hominem non iustificari ad eum modum, ut semel veluti in momento iustificatus alia iustificatione amodo non indigeat. Quinimmo qui iustificatus est per gratuitam remissionem peccatorum et impartitionem spiritus, dehinc continua et perpetua iustificationis auctione indiget, donec hoc corpore exutus in aeterna vita glorificetur."

immer unvollkommen, aber sie gefallen Gott trotzdem, weil sie von Gliedern Christi getan sind. Die durch den Glauben vermittelte Verbindung mit Christus verleiht den Werken eine höhere Würde und überwindet ihre Unvollkommenheit, die ihnen an sich auch nach der Rechtfertigung noch anhaftet [246]).

Das ist die erste Form, in der Gropper die Glaubensgerechtigkeit lehrt, die durch die Werke des mit Christus Verbundenen zur Vollkommenheit geführt wird; und diese Form seiner Rechtfertigungslehre deckt sich zum großen Teil mit der von Schatzgeyer vorgetragenen. Der psychologische Weg des Sünders zum Heil ist bei beiden derselbe: er beginnt mit dem Glauben, kommt aus der Erkenntnis des Gesetzes und der dem Sünder angedrohten Strafen zur Furcht, die ohne Gottes Gnadenhilfe in die Verzweiflung führen würde, und endet mit der Hoffnung und dem Vertrauensglauben Gott gegenüber, der in der Liebe seine Krönung empfängt. Eine Verschiedenheit zwischen Gropper und Schatzgeyer besteht allerdings in der näheren Bestimmung des rechtfertigenden Glaubens: für den bayrischen Franziskaner genügt der feste, vertrauende Glaube des Sünders an Gottes Barmherzigkeit, die seine Rechtfertigung bewirkt, während der Kölner Theologe den Spezialglauben zur Rechtfertigung verlangt. Der „Geist Gottes, der unserem Geiste Zeugnis gibt, daß wir Kinder Gottes sind" (Rom. 8, 16), wirkt dementsprechend bei Schatzgeyer während der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung in diesem die übernatürlichen Akte der Hoffnung und des Vertrauens, während er in Groppers Darstellung nach erfolgter Rechtfertigung den unerschütterlichen Spezialglauben im Gerechtfertigten erhält [247]). Einig sind beide Theologen darin, daß der Glaube, und zwar nur der mit Hoffnung und Liebe verbundene Glaube, das Mittel für den Sünder ist, seine Rechtfertigung zu erlangen, — einig auch darin, daß die Vorbereitung des Menschen auf diese Rechtfertigung ein Werk der aktuellen Gnade ist [248]). Nach beiden wird in der Recht-

---

[246]) Enchiridion. 144 II a: „Quamdiu enim in hoc corpore sumus, quotidie adhuc per infirmitatem carnis labimur, eademque prohibente fit, ut ad iustitiae perfectionem pertingere non possimus. ... Caeterum: quum opera nostra bona (etsi ex fide facta) imperfecta sint, et nisi in Christo fierent, accusationem legis (quae perfectam obedientiam requirit) non evaderent: idcirco diligenter retinendum est eis perpetuo fidem accedere debere, qua credamus ipsa, etsi adhuc imperfecta Deo placere, non propter nos, sed propter Christum, in quo fiunt, quum iam Christi membra et Dei filii facti simus."

[247]) Vgl. Jedin: „Pigge" 118.

[248]) Für Gropper: z. B. Enchiridion. 142 a.

fertigung nicht nur die Sünde verziehen, sondern gleichzeitig ein neues Leben mitgeteilt: nach Gropper die „iustitia dei", die dasselbe ist wie das Gottesgeschenk der „caritas" [249]), — nach Schatzgeyer die „iustitia Christi", die in der bestehenden Ordnung mit der Mitteilung der heiligmachenden Gnade und der theologischen Tugenden verbunden ist. Für beide ist der Rechtfertigungsprozeß damit noch nicht zum Abschluß gekommen, sondern muß durch die aus der „caritas" gewirkten Werke zur Vollendung geführt werden; beide erkennen diese guten Werke wegen der Schwäche der erbsündlichen Menschennatur im Grunde nicht als wirklich vollkommen an, sondern sehen in der Verbindung des Christen mit Christus den Grund dafür, daß sie vor Gott als wirklich gut erscheinen. Dabei denkt Gropper an eine Ergänzung der Gerechtigkeit des Christen durch die „iustitia Christi", während Schatzgeyer eine freie Akzeptation der Werke durch Gott annimmt, die er auf die Verbindung des Christen mit Christus zurückführt; diese Verbindung ist durch den Glauben des Christen und durch die ihm mitgeteilte „iustitia Christi" hergestellt. An dieser Stelle führt Gropper später seine Auffassung im Sinne der Imputation der Gerechtigkeit Christi weiter: die Gerechtigkeit Christi muß dem Gläubigen imputiert werden, weil die nach der ersten Rechtfertigung zurückbleibende Konkupiszenz nie die Gerechtigkeit des Christen zur Vollendung kommen läßt [250]). Schatzgeyer löst diese Frage, vor die er sich durch sein System genau so gestellt sieht wie Gropper, von vornherein in echt nominalistischem Sinne: Gott akzeptiert in seiner Freiheit dieses an sich unvollkommene Werk als Verdienst, weil es mit Hilfe seiner Gnade von einem Gliede des mystischen Leibes Christi vollbracht ist; und damit ist dieses Werk wahrhaftig gut, — denn gut ist, was Gott als gut ansieht. Hier scheiden sich die Wege Groppers und Schatzgeyers: Schatzgeyers Auffassung hätte geradlinig nie zu einer Imputationslehre führen können.

Die Rechtfertigungslehre Groppers stimmt in ihrer ersten Gestalt mit Schatzgeyers Lehre von der „duplex iustitia" in der Grundhaltung, im Gesamtaufriß und auch in den meisten Teilen stark überein. Diese Gestalt seiner Rechtfertigungslehre wurde an der Wende des vierten Jahrzehnts der Ausgangspunkt für die Formulierungen, in denen das

---

[249]) Enchiridion. 134 b: „... iustitia Dei dicitur, quod Deus eam impertiendo iustos facit, quemadmodum salus Domini appellatur, qua nos salvos facit, et charitas Dei, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos." — Vgl. Anm. 243.

[250]) Vgl. Jedin: „Pigge" 120 f.

„Regensburger Buch“ und die „Vermittelungstheologen“ die Lehre von der „doppelten Gerechtigkeit“ vortrugen. Auch Kardinal Contarini ging vom Enchiridion Groppers bei der Neuformung seiner Rechtfertigungslehre aus [251]). Wenn wichtigste Grundgedanken dieser Theologie schon fast zwei Jahrzehnte vorher in aller Klarheit und in der Geschlossenheit eines eigenen Systems von Schatzgeyer vorgetragen wurden, so steht damit fest, daß die Anschauungen dieser Männer nicht nur ein Produkt kirchenpolitischer Bestrebungen gewesen sind, sondern daß ganz wesentliche Bestandteile derselben, ja daß ihre theologischen Grundlagen bereits lange vorher innerhalb der katholischen Theologie vorhanden waren.

Neben Gropper wird Albert Pigge als Vater der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit angesehen — ob mit Recht, bleibe dahingestellt [252]). H. Jedin hat in seiner Studie über Pigges Schriftstellertätigkeit aus einer Handschrift der Vatikanischen Bibliothek dessen ursprüngliche Rechtfertigungslehre mitgeteilt [253]), die weder „die Formel, daß wir durch Imputation der Gerechtigkeit Christi gerecht werden“, noch überhaupt die Lehre von einer „duplex iustitia“ enthält [254]). Pigge hat durch seine Erbsündenlehre eine Grundeinstellung zur Rechtfertigung, die völlig verschieden von der Schatzgeyers ist [255]); ebenso verschieden ist daher auch seine Haltung gegenüber der aktuellen Gnade, die nur sehr schwach zu ihrem Rechte kommt [256]). Eine große Ähnlichkeit mit Schatzgeyer findet sich dagegen in der Zeichnung der psychologischen Vorgänge, die nach Pigge zur Rechtfertigung führen, — eine Zeichnung, die bis in Einzel-

---

251) Vgl. H. Rückert: „Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis“ 95—101. — Eine kurze Zusammenfassung der tragenden Gedanken in Contarinis ausgebildeter duplex-iustitia-Lehre findet sich bei Jedin: „Seripando“ II, 264 f.

252) Die Bedeutung, die man bisher der Theologie Pigges für die Entstehung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit beigelegt hat, ist gut ersichtlich aus der Literaturzusammenstellung bei Jedin: „Pigge“ 96 f. Man könnte noch darauf hinweisen, daß Pigge schon von seinen Zeitgenossen auf dem Trienter Konzil als Vertreter dieser Lehre genannt wurde. Z. B. Concilium Tridentinum V, 455, 40; 487, 33; 541, 47; 550, 46; 563, 24; XII, 664.) — Nach Jedins Untersuchungen a. a. O. wird man ihm aber nur noch einen wesentlich geringeren Einfluß auf die Ausbildung dieser Theorie zuerkennen dürfen.

253) Jedin: „Pigge“ 98—111.

254) a. a. O. 111; vgl. Jedin: „Seripando“ II, 262 f.

255) Für ihn besteht die Erbsünde „lediglich in der Anrechnung der Ursünde Adams bei allen seinen Nachkommen“: Jedin: „Pigge“ 113 vgl. 122.

256) Jedin: „Pigge“ 104—107.

heiten hinein mit der Schilderung des bayrischen Franziskaners übereinstimmt, — auch dort, wo Schatzgeyer sich von Gropper unterscheidet [257]). Und doch schließt die systematische Beurteilung der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung einen neuen wesenhaften Unterschied zwischen Pigge und Schatzgeyer ein. Für beide ist der Glaube „Fundament und Anfang der Rechtfertigung", nach beiden kommt die Rechtfertigung selbst aber erst dem mit der Liebe verbundenen Glauben zu. Aber: für Schatzgeyer macht der ganze Vorbereitungsweg zusammen mit der Rechtfertigung durch den mit der Liebe verbundenen Glauben die erste Rechtfertigung aus, durch die dem Sünder die „iustitia fidei", d. h. ein Gerechtigkeit vermittelt wird, die noch durch die „iustitia operum" zur Vollendung geführt werden muß, — für Pigge dagegen ist die Liebe, die am Ende des Vorbereitungsweges steht, bereits die „consummatio iustificationis" [258]); die noch folgenden Werke, auf die er stärkstes Gewicht legt, vermehren zwar die Rechtfertigungsgnade und führen sie zur Vollendung, aber sie begründen keine besondere „iustitia" mehr [259]). Die Eingliederung in Christi mystischen Leib erfolgt nach Pigge ebenfalls nicht durch den Glauben, sondern durch die Liebe, die des Menschen Verbindung mit Christus begründet, durch dessen Gerechtigkeit alle gerecht sind [260]). Der Glaube hat bei Pigge also nicht die selbständige Bedeutung, die er für Schatzgeyer hat; das bedeutet, daß Pigge und Schatzgeyer sich auch in der Rechtfertigungslehre selbst wesentlich voneinander unterscheiden. — Die spätere Entwicklung der Piggeschen Rechtfertigungslehre entfernt sich noch weiter von Schatzgeyers Grundeinstellung [261]).

Ihre letzte [262]) und wohl auch glänzendste Verteidigung

---

257) a. a. O. 103 f.

258) a. a. O. 103.

259) a. a. O. 100 (bes. Anm. 22); vgl. 107 f.

260) a. a. O. 109; vgl. Jedin: „Seripando" II, 262 Anm. 5.

261) Seripando nennt in Trient unter den Autoritäten, die eine doppelte Gerechtigkeit als notwendig zur endgültigen Rechtfertigung annehmen, auch Cajetan. „Nach ihm erhält der Gerechte das ewige Leben auf Grund eines zweifachen Rechtes: des Verdienstes Christi und der Verdienste, die er sich als Glied an dessen Leibe durch gute Werke erworben hat" (Jedin: „Seripando" II, 261). Jedoch kennt er weder eine doppelte Gerechtigkeit des Christen noch auch die Fehlerhaftigkeit alles Menschenwerkes durch die Konkupiszenz; daher kann der große Dominikaner-Kardinal hier unberücksichtigt bleiben.

262) Noch um 1550 versucht allerdings der Augustiner Agostino Moreschini die von Seripando vorgetragene Ansicht in etwa mit den Definitionen von Trient in Übereinstimmung zu bringen. Vgl. Jedin:

erlebte die Theorie einer doppelten Gerechtigkeit auf dem Trienter Konzil durch den General der Augustiner Girolamo Seripando, der unter vollem Einsatz seiner edlen Persönlichkeit und mit großem theologischem Wissen ihre Berechtigung nachzuweisen suchte [263]). Die beiden neuesten Darstellungen der Seripandoschen Rechtfertigungslehre bei H. Jedin [264]) und E. Stakemeier [265]) betonen das allmähliche Entstehen und Wachsen seiner Ansichten über Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung. Hier interessiert die Frage: sind Ähnlichkeiten in den Ansatzpunkten, in der Durchführung und in den Ergebnissen der Rechtfertigungslehre Seripandos und der Schatzgeyers, dieser frühesten Form einer duplex-iustitia-Lehre im Reformationszeitalter, vorhanden, oder entspringen Seripandos Anschauungen ganz anderen Quellen? Die Antwort kann nur lauten: bei mancherlei Verschiedenheiten sind die Grundgedanken Seripandos in seiner Rechtfertigungslehre denen des bayrischen Franziskaners sehr ähnlich.

Jedin bezeichnet als „Schlüssel zur Rechtfertigungslehre Seripandos" „die (nicht in irgend einem genus causae faßbare) Beziehung Christi als des Hauptes zu seinen Gliedern" [266]); das Mittel, diese Beziehung des Sünders zu Christus herzustellen, ist nach dem Augustinergeneral der vertrauende Glaube an Christus und seine Offenbarung [267]). In dem „Trattato della giustificatione" aus dem Jahre 1543 — gerichtet an M. Lattantio [268]) — unterscheidet der Augustinergeneral sechs Arten der Rechtfertigung, die alle aus Gottes

---

„Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins" („Aurelius Augustinus" 151 f) und Stakemeier: „Kampf um Augustin" 228—231.

263) Stakemeier weist den Unterschied zwischen Seripandos Anschauungen und denen der „Vermittelungstheologen" Italiens deutlich nach („Kampf um Augustin" Kap. 7), ebenso Jedin den Abstand Seripandos vom „Regensburger Buch" und dessen Vätern („Seripando" II, 265 f).

264) Jedin: „Seripando" I Kapitel 1 § 5 und II Kapitel 7 § 1.

265) Stakemeier: „Glaube und Rechtfertigung" 33—39. — In Stakemeiers Buch „Der Kampf um Augustin", in dem Seripandos Erbsünden- und Rechtfertigungslehre im 5. und 6. Kapitel eine eingehende Darstellung und Würdigung findet, kommt diese Entwicklung nicht so deutlich zum Ausdruck, obwohl sie auch hier anerkannt wird. — Die nach dem Trienter Rechtfertigungsdekret entstandenen Schriften Seripandos (vgl. Jedin: „Seripando" II, 240—250) bleiben hier unberücksichtigt, da sie bewußt das Dekret berücksichtigen und sich nach ihm richten.

266) Jedin: „Seripando" I, 374. — Vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 193 f.

267) Jedin: „Seripando" I, 116 ff; 118; 124—126; 367 f. — Stakemeier: „Glaube und Rechtfertigung" 79 ff. — Derselbe: „Kampf um Augustin" 137 f; vgl. 168.

268) Concilium Tridentinum. XII, 824—849.

Gnade und Erbarmen herrühren, deren Vermittlung er aber bereits hier zwei Prinzipien zuschreibt: dem Glauben und der Liebe bzw. den aus der „caritas" entspringenden Werken[269]). Die erste Rechtfertigung, die aus einem Ungläubigen einen Gläubigen, aus einem Sünder einen Gerechten macht, erfolgt durch das Gottesgeschenk des Glaubens[270]). Der Glaube ist von der Liebe begleitet, durch deren Werke der Gerechtfertigte gerecht lebt und seine erste Rechtfertigung vermehrt[271]), bis er als Lohn dieser mit Hilfe der Gnade aus der Liebe gewirkten Werke die Krone der ewigen Gerechtigkeit erlangt[272]). Ganz deutlich schreibt Seripando die erste Rechtfertigung hier dem Glauben zu, mit dem aber die Liebe verbunden ist, durch deren Werke der Gerechte immer gerechter wird. Der aus Anlaß der Konzilsverhandlungen 1546 entstandene Traktat[273]) führt die 1543 bereits angedeutete Zweiteilung entschieden durch[274]): durch den Glauben und die Sakramente wird die Gerechtigkeit Christi seinen einzelnen Gliedern in der Kirche zugewendet[275]), und dadurch erlangen sie die Sündenvergebung[276]); daneben wird in ihre Herzen „gratia seu caritas" ausgegossen[277]), die sie befähigt, gerecht zu leben und die erlangte Gerechtigkeit zu vermehren[278]). Die vollkommene Verwirklichung der „iustitia operum" wird zwar durch die in der gefallenen Menschennatur wohnende Konkupiszenz unmöglich gemacht[279]), aber Gott

---

269) Vgl. die genaue Analyse dieses Traktates bei Jedin: „Seripando" I, 124—131 und bei Stakemeier: „Kampf um Augustin" 132—148.

270) Il primo modo di giustificatione „tutta è della misericordia di Dio benedetto et della fede, imperochè il Signor Dio primo chiama. Appresso da il duono della fede gratiosamente et senza merito, et cosi de infedele fa fedele, di peccatore giusto. Poi con la fede accompagna la charità, . . .": Concilium Tridentinum. XII, 831.

271) Concilium Tridentinum. XII, 835 und 852 ff (835: „doventa più giusto, et se augmenta la sua giustitia", „uno augmento della prima giustificatione"). — Vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 140 f; 144 ff; Jedin: „Seripando" I, 128 f.

272) Concilium Tridentinum. XII, 844—846; Stakemeier: „Kampf um Augustin" 146 ff; Jedin: „Seripando" I, 130 f.

273) Concilium Tridentinum. XII, 613—635. — Vgl. dazu Seripandos Dekretentwürfe: Concilium Tridentinum. V, 821—833.

274) Vgl. Jedin: „Seripando" I, 129; 368 f; vgl. Stakemeier: „Glaube und Rechtfertigung" 80 f; 139 f.

275) Concilium Tridentinum. V, 829. — Stakemeier: „Kampf um Augustin" 153; 155.

276) Concilium Tridentinum. XII, 630. — Jedin: „Seripando" I, 368; vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 155.

277) Concilium Tridentinum. V, 829.

278) Concilium Tridentinum. XII, 630.

279) Vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 160 ff; Jedin: „Seripando" I, 373.

beurteilt die Werke des Gerechtfertigten als Werke eines Gliedes Christi und ergänzt sie durch die Gerechtigkeit des Hauptes [280]); so wird durch die Werke des Gerechtfertigten seine Rechtfertigung allmählich zur Vollendung in der Glorie geführt [281]). Diese endgültige Rechtfertigung ist ebenso allein ein Werk Gottes, wie es die „prima iustificatio" und wie es — das sei noch nachgeholt — auch die Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung ist, die nur mit Hilfe der „gratia praeveniens" und anderer Gnadenhilfen Gottes („adiutorium", „gratia, cui nos cooperamur") erfolgen kann [282]).

In wesentlichen Punkten stimmen diese Gedanken Seripandos mit denen Schatzgeyers überein: die überaus starke Betonung der göttlichen Gnade in jedem Augenblick des Rechtfertigungswerkes, — das Gliedschaftsverhältnis zwischen dem Haupt und den Gliedern im mystischen Leibe Christi als Grundlage der gesamten Rechtfertigungslehre, — der Glaube als der wichtigste Vermittler der ersten Rechtfertigung [283]), die aus einem Sünder einen Gerechten macht, — die eng mit dem Glauben verbundene Liebe, die durch ihre Werke diese erste Rechtfertigung zu immer größerer Vollkommenheit führen muß, — die Unvollkommenheit aller Werke auch des Gerechtfertigten, die durch die Konkupiszenz verursacht ist, — die Überwindung dieser Unvollkommenheit durch eine besondere Verbindung der Gerechtfertigten mit ihrem Haupte Christus: das sind die tragenden Gedanken bei Seripando wie bei Schatzgeyer, und diese Gedanken sind beiden gemeinsam. Eine weitere Ähnlichkeit der Anschauungen läßt sich in der Sakramentenlehre feststellen; dort betont Seripando genau wie Schatzgeyer überaus stark die Wichtigkeit des Glaubens beim Empfänger, so stark, daß Pallavicini bemerkt, einigen Vätern sei es vorgekommen, als ob in den Ausführungen des Augustinergenerals dem Glauben alles und den Sakramenten

---

280) Vgl. Jedin: „Seripando" I, 371—373; Stakemeier: „Kampf um Augustin" 166 ff.

281) Jedin stellt fest, „daß die Formel: Der Mensch wird vor Gott gerecht durch eine doppelte Gerechtigkeit, die inhaerierende und die Gerechtigkeit Christi, in dem Konzilstraktat (Seripandos) ebensowenig vorhanden ist, wie in dem Traktat von 1543"; die Prämissen für die genannte Formel sind allerdings gegeben (Jedin: „Seripando" I, 373). — Stakemeier betont stark den großen Unterschied der Theologie Seripandos von den Gedanken Contarinis und Groppers.

282) Concilium Tridentinum. XII, 618. — Vgl. Jedin: „Seripando" I, 365 f.

283) Bei Seripando findet sich auch die von Schatzgeyer sehr häufig verwandte Formel vom Glauben, der „die Tür, der Anfang und das Fundament des Heiles" ist: vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 136.

nichts zugeschrieben werde [284]). Soweit ist Seripando bestimmt nicht gegangen, denn er stellte selbst den Antrag, die Meinung der Reformatoren, nach der der Glaube alles und die Sakramente nichts wirken, zu verurteilen [285]); aber andererseits widersetzte er sich mit Erfolg der „Verurteilung des Satzes, daß in den Sakramenten nur denen Gnade gegeben werde, die glauben, daß ihnen die Sünden nachgelassen werden", weil dieser Satz auch einen richtigen Sinn haben könne [286]). Schatzgeyer ist zwar in seinen Behauptungen über die Wirksamkeit der Sakramente noch weit über Seripando hinausgegangen, aber es kann nicht übersehen werden, daß er seinen Grundgedanken von der unbedingten Notwendigkeit des Glaubens mit Seripando gemeinsam hat.

Wie schon bei dem Kölner Scholaster Gropper, so ergibt sich auch bei Seripando, daß mindestens der Ausgangspunkt, von dem diese beiden Theologen zu der Formel von der inhaerierenden und der imputierten Gerechtigkeit gekommen sind — die Formel hat bei Seripando einen wesentlich anderen Sinn als bei Gropper! — sich im ganzen mit Schatzgeyers Lehre von der doppelten Gerechtigkeit deckt. Das wesentlich andere Gesicht dieser Lehre in ihrer später formulierten und berühmt gewordenen Fassung ist erst durch eine Weiterentwicklung der ursprünglichen Gedanken entstanden.

Es steht also fest, daß die zwanzig Jahre später vorgetragenen Anschauungen über eine doppelte Gerechtigkeit innerhalb des Rechtfertigungsprozesses nicht von wesentlich anderen Grundgedanken ausgegangen sind, als sie Schatzgeyer vertreten hat. Das aber bedeutet: die in den vierziger Jahren von verschiedenen Theologen ausgebildete Theorie einer doppelten Gerechtigkeit ist nicht etwas völlig Neues in der katholischen Theologie; es muß im Gegenteil mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sie auf schon früher bekannte und vertretene Gedanken zurückgeht, wenn diese auch im fünften Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts stark umgebildet worden sind.

Damit erhebt sich die Frage, ob und wo Schatzgeyer Vorgänger in seiner Lehrmeinung hat. Diese Frage kann positiv heute noch nicht beantwortet werden; es kann zunächst nur festgestellt werden, woher er sie nicht hat. Er

---

284) Vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 80 f.

285) Concilium Tridentinum. V, 962; vgl. XII, 751; vgl. Stakemeier a. a. O. 224.

286) Concilium Tridentinum. XII, 751 und V, 962 (vgl. V, 984). Stakemeier a. a. O. 224; Jedin: „Seripando" I, 432 ff.

hat sie nicht direkt aus Augustins Schriften, bei deren Studium Seripando sich seine Rechtfertigungslehre bildete [287]). In dem gesamten Schrifttum Schatzgeyers spielt die Tradition so gut wie gar keine Rolle, im Gegenteil „schaltet er sie aus inneren Gründen aus“ [288]). Es fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, daß Schatzgeyer Augustinus studiert hat, um sich dort Klarheit über die durch die Wittenberger Theologen aufgeworfenen Fragen zu holen [289]); im Gegenteil, einer solchen Annahme widerspricht seine mehrfach ausgesprochene Abneigung gegen die Berufung auf theologische Autoritäten zur Erforschung der Wahrheit [290]).

Schatzgeyer ist in seiner Theorie von der doppelten Gerechtigkeit auch nicht von Luther abhängig; dagegen spricht die grundlegend andere Stellung der Gerechtigkeit Christi in seinem System. Bei Luther wird die Gerechtigkeit Christi dem Sünder als Kompensation für die in ihm bleibende Sünde angerechnet, bei Schatzgeyer fließt sie im Augenblick der Rechtfertigung auf den im Glauben mit Christus Verbundenen über, läßt ihn wirklich an dieser Gerechtigkeit teilhaben und macht ihn zu einem wahrhaft Gerechten, in dem keine Sünde ist. Eine Imputation kennt Schatzgeyer innerhalb des Rechtfertigungsvorganges nicht, damit fehlt ihm aber ein außerordentlich wesentlicher Bestandteil der lutherischen Rechtfertigungslehre, ein Bestandteil, mit dem diese steht und fällt. Seiner nominalistischen Grundhaltung hätte der Gedanke einer Imputation, oder wenigstens der einer Nichtimputation der Sünde, sehr nahe gelegen; daß er ihn nicht verwertet und statt dessen eine wirkliche Sündentilgung und ein „Überfließen der Gerechtigkeit Christi“ auf seine Glieder annimmt, ist ein nicht zu übersehender, deutlicher Hinweis auf die wesenhafte Verschiedenheit seiner Auffassung von der des Wittenberger Augustiners.

Für eine weitergehende Antwort auf die Frage, ob und

---

287) Jedin: „Seripando“ I Kapitel 1 § 5.

288) Jedin: „Cochlaeus“ 30; vgl. U. Schmidt: C. C. 5, XIII.

289) Die von U. Schmidt bei der Neuherausgabe des „Scrutinium“ zusammengestellten 9 Augustinusstellen (vgl. C. C. 5, 167), die doch wohl als Quellen für Schatzgeyer namhaft gemacht werden, sind entweder nur ganz leise Anklänge an Gedanken, die sich auch bei Augustinus finden, oder Formeln, die allgemein bekanntes Traditionsgut in der gesamten Schultheologie waren und für eine Abhängigkeit von Augustinus nichts beweisen; ein wirkliches Augustinuszitat findet sich in der ganzen Schrift nicht.

290) Vgl. z. B. Anm. 213 und die Ausführungen bei P. Polman: „L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe. siècle.“ (1932) 294 f und „Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation“ (1931) 28.

wo es für Schatzgeyers Rechtfertigungslehre vielleicht Vorgänger in früherer Zeit gegeben habe, sei auf zwei Tatsachen hingewiesen. Wie H. Jedin bei seinen Untersuchungen über Seripandos Rechtfertigungslehre bemerkt [291]), steht der Augustiner-General in Trient mit seinen Ansichten keineswegs allein, sondern wird von mehreren Theologen seines Ordens unterstützt, aber auch n u r von ihnen. Die Augustiner treten von allen Orden „verhältnismäßig am geschlossensten“ [292]) auf und bilden eine ausgesprochene Schule im Sinne einer „tatsächlichen Übereinstimmung zahlreicher Ordenstheologen in grundlegenden Thesen“ der Erbsünden- und Gnadenlehre [293]). Darüber hinaus kann Jedin auf eine ganze Reihe gleichzeitiger und nachtridentinischer Augustinertheologen aufmerksam machen, die ebenfalls ganz ähnliche Grundgedanken vertreten haben, wie sie von ihren Ordensbrüdern auf dem Konzil vorgetragen wurden [294]). Und welches waren diese Grundgedanken? Jedin faßt sie in folgende drei Sätze zusammen: „1. Der Glaube, verbunden mit dem Vertrauen bewirkt die Versöhnung des Sünders mit Gott und macht ihn zum Gliede Christi (iustificatio fidei). 2. Die Caritas und die übrigen Gaben des Hl. Geistes, die nach der Sündenvergebung dem Menschen eingegossen werden, sind hingeordnet auf die Erfüllung der Gebote; in dieser, nicht in der Gnadeneingießung als solcher liegt die Heiligung des Menschen (iustificatio operum). 3. ... Die Gerechtigkeit des Menschen ist ... kein Aequivalent für die Glorie, die er erhalten soll, deshalb nicht, weil sie wegen der Konkupiszenz nicht zur vollen Ausreifung gelangt. ... Gott muß bei der Beurteilung der Leistung des Gerechten auch die Gerechtigkeit Christi, dessen Glied der Gerechte ja geworden ist, mitberücksichtigen; die Gerechtigkeit Christi ergänzt, was an der Gerechtigkeit des Menschen fehlt [295]).“ Mit diesen Gedanken stimmen die Ausführungen Schatzgeyers überraschend genau überein. Während aus der Zeit des Konzils ausschließlich italienische Angehörige des Augustiner-Ordens als Verfechter dieser Ansichten bekannt sind, trägt sie hier fast 25 Jahre vor den Konzilsverhandlungen ein bayrischer Franziskaner-Provinzial in aller Klarheit vor. Damit gewinnt die Frage Jedins: „Ist die Trienter Augustinerschule ein Novum oder führt sie eine ältere Tradition des Ordens fort?“ [296]) eine neue und erweiterte Bedeutung. Denn

---

291) Außer an den bisher angeführten Stellen besonders II, 250 ff.
292) J e d i n : „Seripando“ II, 251.
293) a. a. O. 257.
294) a. a. O. 253—257.
295) a. a. O. 252.
296) a. a. O. 257.

es handelt sich jetzt nicht mehr nur darum, ob hier deutliche Spuren einer alten Augustiner-Ordenstradition vorliegen, sondern um die allgemeinere Frage, ob es im Spätmittelalter nicht überhaupt eine nicht nur auf einen Orden beschränkte, sondern auch sonst verbreitete Schule innerhalb der Gesamttheologie gegeben hat, die augustinische und frühscholastische Gedanken über Erbsünde und Rechtfertigung in viel stärkerem Maße zur Geltung kommen ließ, als es bis heute bekannt ist.

Zur Klärung dieser Frage — und das ist die zweite Tatsache, auf die hier aufmerksam gemacht werden muß — haben A. V. Müller[297]) und neuerdings E. Stakemeier[298]) auf eine Reihe älterer Theologen aus dem Augustinerorden hingewiesen, besonders auf Simon Fidati von Cascia († 1348), Ugolino Malabranca († 1374), Agostino Favaroni († 1443), Jakob Perez († 1491) und Aegidius von Viterbo († 1532). Man findet in den bisher von Müller und Stakemeier aus ihren Werken mitgeteilten Texten keine duplex-iustitia-Lehre in dem später vertretenen Sinne, auch bei Simon Fidati[299]) und Agostino Favaroni[300]) nicht, aber es tauchen bei allen diesen Männern ähnliche Gedanken auf, wie sie der bayrische Franziskaner und die Trienter Augustiner später vertreten haben, — Gedanken, die sonst nicht Allgemeingut der Theologie waren. Zunächst die Anschauung von der Unvollkommenheit aller Werke des erbsündlichen Menschen[301]); es ist dies eine Behauptung, die von fast allen genannten Autoren vertreten wird. Auch die Begründung dieser Unvollkommenheit ist die gleiche wie bei Schatzgeyer:

---

297) Besonders in den Schriften, die im Literaturverzeichnis genau aufgeführt sind; außerdem kommen noch die bei Jedin a. a. O. 257 Anm. 2 erwähnten in Frage.

298) „Kampf um Augustin" Kapitel 1—3. — Es ist sehr zu bedauern, daß diese Schrift gegenüber A. V. Müller nur sehr wenig neue Unterlagen für die Theologie der in Frage kommenden Männer bringt. Die wenigen, meist schon von Müller mitgeteilten Stellen aus ihren Werken lassen noch kein klares Bild von der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre dieser Theologen gewinnen. Stakemeiers Untersuchungen über die Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts unterstreichen nur die Feststellung Buschbells, der die „Untersuchung der Augustinertheologie des 14./15. Jahrhunderts als eine der dringendsten Aufgaben der mittelalterlichen Dogmengeschichte" bezeichnet (Theologische Revue 1938 Nr. 7/8, 295 in der Besprechung der Seripandobiographie Jedins).

299) A. V. Müller: „Una fonte ignota del sistema di Lutero (Il Beato Fidati da Cascia...)" 34—43; vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin" 26—29.

300) A. V. Müller: „Agostino Favaroni e la teologia di Lutero" (besonders S. 15 f); vgl. Stakemeier a. a. O. 40 f und Stakemeier: „Glaube und Rechtfertigung" 29—31.

301) Fidati: Müller: „Una fonte ignota..." 40 ff; Stakemeier: „Kampf um Augustin" 26 ff. — Favaroni: Müller: „Agostino

es fehlt allen Werken die „höchste Reinheit der Absicht“ [302]), d. h. ihr Hingeordnetsein allein auf die Ehre Gottes, es fehlt die höchste Gottesliebe; statt dessen „hindert (die Konkupiszenz) den Menschen an der Erreichung der vollkommenen Gerechtigkeit“ [303]). Überwunden wird dieser Mangel für die Christen auf Grund ihrer mystischen Verbindung mit Christus im „Corpus Christi mysticum“ [304]) — das ist der zweite Gedanke, der stark an Schatzgeyers Konzeption des Rechtfertigungswerkes erinnert. Und zwar wird dieses Gliedschaftsverhältnis durch den Glauben hergestellt, der meist in enger Verbindung mit der „caritas“ erscheint [305]). Und ein dritter Gedanke, der eine gewisse Ähnlichkeit mit Schatzgeyers Theorien in sich schließt, ist die selbständige Stellung der Gerechtigkeit Christi, die dem Gerechtfertigten irgendwie zukommt [306]). Aber hier darf auch der Unterschied zwischen Schatzgeyer und den Augustinern, soweit deren Lehren heute bekannt sind, nicht übersehen werden: für den ersten ist die Gerechtigkeit Christi die Grundlage des gesamten Rechtfertigungswerkes, für die letzten scheint sie mehr seine Krönung zu sein, indem Christi Gerechtigkeit alle Unvollkommenheiten ersetzt, die dem Gerechtfertigten noch anhaften [307]).

---

Favaroni ...“ 4—9; Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 35 f; 38 ff; derselbe: „Glaube und Rechtfertigung“ 29 f. — Perez: Müller: „G. Perez di Valenza... e la teologia di Lutero“ 12 f; vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 51 f; 252. — Aegidius von Viterbo: Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 56 f.

302) Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 51.

303) a. a. O. 35; vgl. die Anm. 301 angeführten Stellen.

304) Stakemeier a. a. O. 29 (Fidati); A. V. Müller: „G. Perez di Valenza...“ 13; vgl. Stakemeier a. a. O. 53 und 253 (Perez).

305) A. V. Müller: „G. Perez di Valenza...“ 13, vgl. Stakemeier a. a. O. 53 und 253 (Perez betont neben dem Glauben auch die Sakramente stark, was Müller in seinen Ausführungen verschweigt). — Auch bei Fidati und Favaroni scheint der Glaube eine wichtige Rolle zu spielen, ohne daß seine genaue Stellung und Aufgabe innerhalb des Rechtfertigungswerkes aus den bisher mitgeteilten Stellen klar ersichtlich ist. (Müller: „Una fonte ignota...“ 33 f und „Agostino Favaroni ...“ 11—13; vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 38 und „Glaube und Rechtfertigung“ 30 f).

306) Fidati: Müller: „Una fonte ignota...“ 40 f; Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 29 f. — Malabranca: Müller: „G. Perez di Valenza...“ 14 f; Stakemeier a. a. O. 31. — Favaroni: Müller: „Agostino Favaroni...“ 15 f; Stakemeier a. a. O. 36 f. — Perez: Müller: „G. Perez di Valenza...“ 13; Stakemeier a. a. O. 52 und 252 f.

307) Auf dem Trienter Konzil vertrat der Bischof der kanarischen Inseln Antonius de Cruce eine Ansicht, die auch in diesem Punkte der Schatzgeyerschen sehr verwandt ist (Concilium Tridentinum. II, 432; V, 654; Jedin: „Seripando“ I, 417 f und Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 24); er scheint ähnlich wie Schatzgeyer vom Nominalismus beeinflußt zu sein.

Eine Abhängigkeit Schatzgeyers von den Augustinertheologen früherer Jahrhunderte kann man sicher nicht behaupten; ob es direkte Verbindungslinien zu ihnen gibt, bleibt so lange unsicher, bis das Licht historischer Erkenntnis die Franziskaner- und Augustinertheologie des 15. Jahrhunderts unserer Beurteilung zugänglich gemacht hat. Eines darf aber schon jetzt nicht übersehen werden: für die grundlegende Behauptung der Schatzgeyerschen Rechtfertigungslehre, für den Satz von der Unvollkommenheit aller Werke des erbsündlichen Menschen, finden sich Vorgänger nicht nur im Orden der Augustiner, sondern ebenso unter anderen Lehrern der Schule Ockams, mit der unser Franziskaner auch sonst vieles gemeinsam hat; allerdings steht seine Rechtfertigungslehre den Gedankengängen der Augustiner in vielem näher als denen des Nominalismus [308]).

## IV. Die Taufe.

### § 1. Das Taufsakrament.

Was Schatzgeyer über Wesen und Bedeutung der Sakramente im allgemeinen gesagt hat, führt er konsequent für das Sakrament der Taufe durch: „Baptismus est signum sensibile, efficax, ex institutione divina mortem significans et resurrectionem“ [309]). Die Sakramentswirkungen sind im Grunde nicht der Taufe, sondern dem mit dem Sakramentsempfang verbundenen Glauben zuzuschreiben, denn das sichtbare Zeichen der Taufe wird erst im Glauben wirksam; ohne Glauben liegt eine „Taufe“ überhaupt nicht vor, sondern nur eine „lotio“ [310]).

Nirgends stößt diese Sakramentsauffassung auf so große Schwierigkeiten wie in der kirchlichen Praxis der Kindertaufe. Die starke Betonung der Notwendigkeit des persönlichen Glaubens zum Empfange der Taufe ist für die Wiedertäufer der Ausgangspunkt für ihre Forderung der Er-

---

[308]) Interessant ist, daß bereits K. Werner Schatzgeyer als Vertreter eines „scholastisch-augustinischen Standpunktes, den er mit Luther teilt“ ansehen möchte (vgl. „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur“ IV, 178). — Für die starke Abhängigkeit Schatzgeyers von nominalistischen Anschauungen vgl. neben seiner Sündenlehre oben besonders S. 110—112.

[309]) Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 8b (O. o. 289 O). — Wörtlich übernommen aus Scrutinium. C. C. 5, 115.

[310]) Scrutinium C. C. 5, 116. — Vgl. oben S. 126 f. — Ecclesiasticorum ... assertio. 17a (O. o. 292 G): „...infideli signum non est; unde nisi fides baptizato assit, inanis baptismus est.“

wachsenentaufe gewesen, — eine Forderung, der Luther dadurch zu entgehen suchte, daß er in den unmündigen Kindern nicht den persönlich gewirkten Glaubensakt, sondern das Gottesgeschenk des eingegossenen Glaubens als Disposition für den wirksamen Empfang der mit der Taufe verbundenen Heilswirkungen annahm [311]). Da für Schatzgeyer die Zustimmung und Mitarbeit des Menschen gegenüber den Gnadenanregungen und -hilfen beim Rechtfertigungsvorgang unerläßliche Notwendigkeit ist [312]), kann er diesen Weg nicht gehen; er sucht die seiner Auffassung entgegenstehenden Schwierigkeiten anders zu lösen, denn die Lehre der Anabaptisten ist auch ihm Irrlehre, die keinerlei Anspruch auf Berechtigung erheben kann, sondern: „vere satanicum commentum est“ [313]). Das Taufsakrament — so argumentiert er — ist den Menschen von Christus in erster Linie als Heilmittel gegen die Erbsünde geschenkt worden, die für die unmündigen Kinder im Grunde eine f r e m d e Sünde ist, die sie nur wegen der Gesetzesübertretung der Stammeltern zu tragen haben. Warum soll ihnen, solange sie eines persönlichen Glaubensaktes noch nicht fähig sind, unter diesen Umständen nicht auch ein f r e m d e r G l a u b e, der Glaube der Kirche, der Eltern oder der Paten zu Hilfe kommen können? Gott ist zum Verdammungsurteil nicht mehr geneigt als zur Verzeihung — eher umgekehrt. Außerdem hat Gott die Beschneidung, das Heilmittel des Alten Bundes gegen die Erbsünde, ausdrücklich für die acht Tage alten Kinder und nicht für die Erwachsenen bestimmt; um so weniger darf man die Kinder im Zeitalter der Gnade dem ewigen Verderben aussetzen, indem man ihnen die heilsnotwendigen Rettungsmittel versagt [314]).

Die stark mechanische Gleichung: fremde Sünde — fremder Glaube, eigene Sünde — eigener Glaube, kann die Schwierigkeiten nicht lösen, denen sich Schatzgeyer bei der Kindertaufe mit seiner Sakramentstheorie gegenüber sieht; innere Gründe für die Möglichkeit der Kindertaufe vermag er nicht anzuführen; es bleibt unerfindlich, wie der Glaube eines anderen Menschen das Kind rechtfertigen, es in Christi mystischen Leib eingliedern und seiner Gerechtigkeit teilhaftig machen soll. Nur äußere Kongruenzgründe und Gottes

---

311) Vgl. z. B. WA. 1, 632; 6, 88 f; 91; 92; 538; 7, 102 und im „Großen Katechismus“ WA. 30 I, 192.

312) Vgl. oben S. 114 f.

313) E c c l e s i a s t i c o r u m s a c r a m e n t o r u m ... a s s e r t i o. 19 a (O. o. 292 K).

314) Zum Ganzen: E c c l e s i a s t i c o r u m s a c r a m e n t o r u m ... a s s e r t i o. 18 b f (O. o. 292 I; K) und S c r u t i n i u m. C. C. 5, 41.

positive Anordnung bleiben Schatzgeyer zur Rechtfertigung der von ihm verteidigten kirchlichen Praxis übrig.

Aufgabe der Sakramente ist es, etwas zu bezeichnen; dementsprechend wird der Tod und die Auferstehung Christi und des Täuflings als Sinn der Taufe in ihrem Zeichen sichtbar zum Ausdruck gebracht [315]). Christus hat, wie Paulus an vielen Stellen lehrt, durch seinen Tod den dreifachen Tod der Sünde — den leiblichen Tod, den Tod der Gnade und den ewigen Tod der Hölle — überwunden und hat durch seine Auferstehung neues Leben erworben. Die Taufe ist das Zeichen des Neuen Bundes, den Gott mit den Menschen eingehen will, und in dem er ihnen die Mitteilung der von Christus erworbenen Gnaden verspricht [316]), sie bezeichnet deshalb nicht nur den Tod und die Auferstehung Christi, sondern auch den Tod und die Auferstehung des Täuflings, der durch die Taufe dem Leibe Christi eingegliedert, ein Glied Christi wird und in die Kirche Christi eintritt. Wie Christus, das Haupt der Kirche, durch seinen Tod zur Auferstehung gelangte, so müssen auch seine Glieder dadurch, daß sie der Sünde sterben, d. h. von ihr gereinigt werden, zu neuem Leben, d. h. zum Leben der Gnade und zum ewigen Leben wieder auferstehen [317]).

„Die Taufe ist die Tür zum Eintritt in die Kirche, und durch sie erfolgt die Eingliederung in den mystischen Leib

---

315) Ein gietliche und freuntliche anntwort. H 4a: „Darumb schleusts in jr ein volkumne abtödtung dess alten menschens, wellich auch in unserer tauff ist bedeutt." — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 117 und ausführlich auch zu den weiteren Darlegungen „Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio". 8 b ff (O. o. 289 O).

316) Ecclesiasticorum sacramentorum .. assertio. 10 b (O. o. 290 R): „Haec veteris hominis mors et vita novi includuntur in foedere baptismi. Quia enim baptismus ianua est ad ecclesiae ingressum et incorporatio in corpus Christi mysticum, habet annexum foedus, quod deus cum homine baptizando et homo cum deo contrahit."

317) Scrutinium. C. C. 5, 4: „Per hanc in Christum incorporationem perfecte cum Christo vitiis et mundo morimur, ut non serviamus ultra peccato et conresurgimus, ut in novitate vitae ambulemus, ipsumque Christum plene induimus ac spiritu eius vegetamur." — Vgl. a. a. O. 117. — Ein gietliche und freuntliche anntwort. H 4a: Anm. 315; vgl. L 3a. — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 12 b (O. o. 290 Y): „Ceterum principalia in hoc foedere sunt a deo promissa duo, ad quae omnia alia reducuntur, videlicet omnimoda ab omni labe peccati puritas cum plenissima innocentia et terra viventium, per terram filiis Israel in veteri foedere promissam figurata." — Vgl. Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 8 b—10 b (O. o. 289 O) und 15 b (O. o. 291 D).

Christi“ [318]): das ist für Schatzgeyer die wichtigste Aufgabe der Taufe, der Grund, in dem alle übrigen Tauffolgen begründet sind. Die eigentliche Ursache der Verbindung mit Christus ist — wie oben [319]) gezeigt wurde — der Glaube, die Taufe ist das äußere Zeichen dieser Verbindung und ist Zeichen der Aufnahme in die Kirche. Schatzgeyer bemüht sich, auch in seinen Formulierungen zum Ausdruck zu bringen, daß Gott die Wirkursache der mit der Taufe gegebenen Gnaden und Verheißungen ist [320]), gebraucht aber trotzdem auch die allgemein übliche Form der Aussage über die Taufwirkungen, wenn er z. B. sagt: „delet peccata“ [321]), „diaboli tyrannidem enervat“ [322]), „filiationem dei adoptivam adducit“ [323]) oder „per baptismum regeneramur ad vitam“ [324]). Für alle diese Sätze gilt jedoch, was Schatzgeyer von der Rechtfertigung sagt: sie wird von der hl. Schrift dem Glauben zugeschrieben; wenn man sie vom Sakrament aussagt, dann nur „per modum signi“ [325]).

## § 2. Der Taufbund Gottes mit den Menschen.

„Primum signatum baptismi est immunitas a peccato baptizando promissa a deo“ [326]). Die bei der Taufe versprochene Freiheit von der Sünde begreift für Schatzgeyer ein Doppeltes in sich: die Tilgung der Erbsünde und der vor der Taufe begangenen persönlichen Sünden und die Verheißung Gottes, daß er den Getauften bei Reue und gutem Willen auch wegen seiner späteen Sünden nicht ewig zugrunde gehen lassen werde [327]).

---

[318]) Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 10 b (O. o. 290 R). — Vgl. 17 b (O. o. 292 G). — Scrutinium. C. C. 5, 40. — De vera libertate. A 4 b (O. o. 214 F): „...per mediatorem reconciliati per baptismum regeneramur ad vitam, ut simus membra eius.“

[319]) Vgl. oben S. 113 f. — Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 21 a (O. o. 293 M): „In Christo enim sunt, qui fide et caritate sibi sunt incorporati, non solo baptismo, ut sunt qui in carne vivunt.“

[320]) Z. B. Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 12 b (O. o. 290 Z); 13 b (O. o. 291 A); 17 a (O. o. 292 G).

[321]) Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 17 b (O. o. 292 G). — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 41; 118.

[322]) Scrutinium. C. C. 5, 118.

[323]) Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 17 b (O. o. 292 G).

[324]) De vera libertate. A 4 b (O. o. 214 F).

[325]) Vgl. oben S. 126.

[326]) Ecclesiasticorum sacramentorum...assertio. 12 b (O. o. 290 Z).

[327]) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 13 b — 15 a (O. o. 291 Z A B C).

Bei der Taufe wird der Täufling von der Erbschuld und von aller persönlichen Sünde frei [328]). Während Gott meist mit der Schuld nicht auch sofort alle Strafen nachläßt, sondern dem Sünder zu seiner Besserung noch zeitliche Strafen abzubüßen aufgibt [329]), vermittelt die Taufe auch den Nachlaß aller Sündenstrafen, weil dem Sünder bei dieser seiner erstmaligen Verbindung mit Christus dessen Versöhnungsleiden in vollstem Ausmaße zugute kommt [330]). Den Strafnachlaß behauptet Schatzgeyer jedoch nur für die persönlichen Sünden; die Erbsünde wird „quoad offensam quae est in eo formale" getilgt [331]), während ihre Folgen fortdauern. Tod, körperliche Schwäche, Mühsal und Plage bleiben dem Getauften ebenso wie die Konkupiszenz und die Neigung zum Bösen. Die volle Reinheit ohne jede Sündenneigung, die Freiheit auch von der Begierlichkeit wird bei der Taufe noch nicht mitgeteilt, sondern bleibt dem Getauften als das Ziel, dem er mit Hilfe der Gnade in eigener Anstrengung immer näher zu kommen sich bestreben muß [332]). In stetem Kampfe muß er sich bemühen, seinen Fehlern und Begierden immer mehr abzusterben und von Tag zu Tag in dem neuen Leben der Heiligkeit zu wachsen; das Untertauchen und Wiederauftauchen aus dem Wasser der Taufe ist auch ein Zeichen

---

328) Scrutinium. C. C. 5, 41; 118. — De vera libertate. A 4b (O. o. 214 F): „... libertas a peccato originali ... Haec quoad rationem offensae et divinae irae aboletur in baptismo. ... Nam nihil damnationis est his qui sunt in Christo Jesu." — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 17b (O. o. 292 G): „... peccata, tam originale quam actualia ante baptismum commissa delet."

329) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 61af (O. o. 303 Q). — Tractatus de Missa. f 5bf (O. o. 198 L). — Examen novarum doctrinarum. n 2af (O. o. 129 I, K).

330) Examen novarum doctrinarum. n 2a (O. o. 129 I): „Porro in baptismo remittitur omnis poena peccatis perpetratis propriis actibus debita, quia in eo est perfecta applicatio meriti et passionis Christi ad suscipientem." — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 13b (O. o. 291 A): „Est equidem immunitas a peccato originali, quoad offensam quae est in eo formale, a peccato proprio quoque actu commisso. Haec immunitas actualiter confertur baptizato et plenaria, quoad actualia videlicet a culpa et a poena, quantum est de ratione baptismi, quia plenaria fit applicatio passionis Christi ad baptizatum ad novam et primariam incorporationem in ipsum." — Vgl. 83b (O. o. 308 A).

331) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 13b (O. o. 291 A): Anm. 330. — Vgl. Examen novarum doctrinarum. n 2a (O. o. 129 I): Anm. 330. — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 120.

332) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 14a (O. o. 291 B). — Vgl. Scrutinium. C. C. 5, 120.

dieses moralischen Sterbens und Wiederauferstehens [333]). Die volle Sündenfreiheit mit Einschluß der Freiheit von der Begierlichkeit und von der Neigung zur Sünde erreicht der Christ allerdings trotz allen Strebens und Kämpfens in diesem Leben nie; erst bei seinem Eintritt in die Seligkeit wird sie ihm als Geschenk Gottes zuteil [334]), es sei denn, daß Gott durch eine ganz besondere Gnade ausnahmsweise schon vorher eingreift, wie es bei der Gottesmutter der Fall gewesen ist, bei der schon im irdischen Leben alle Konkupiszenz ausgelöscht war [335]).

In der unterschiedlichen Beantwortung der Frage, ob die nach der Taufe zurückbleibende Konkupiszenz als Sünde zu gelten habe oder nicht, will Schatzgeyer nicht eine Verschiedenheit der Auffassungen, sondern nur eine solche der Worte sehen. Da das Wort „peccatum", wie oben ausgeführt wurde, verschiedene Bedeutungen hat, so kann man die trotz der Taufe im Christen lebende Konkupiszenz als Sünde bezeichnen oder muß diese Bezeichnung ablehnen, je nach der Bedeutung, die man dem Worte beilegt [336]). Daß die Erbsünde ihrem Wesen nach getilgt ist, so daß nichts Verdammenswertes mehr im Christen wohnt, steht für Schatzgeyer außer Frage [337]); daß er glaubt, sachlich seien Luther und seine Anhänger ähnlicher Meinung, zeigt, wie wenig er in diesem Punkte seinen Gegner verstanden hat. Gerade gegen den Satz von der völligen Sündentilgung durch die Taufe hat Luther zeit seines Lebens leidenschaftlich Stellung genommen, und gerade an dieser Stelle der christlichen Lehre liegt einer der tiefgreifendsten Unterschiede zwischen den Neuerern und der Kirche und damit auch zwischen Luther

---

333) Ecclesiasticorum sacramentorum .. assertio. 9 b (O. o. 290 Q). — Tractatus de Missa. h 3 b f (O. o. 203 Q). — Ein gietliche und freuntliche anntwort. H 4 a: Anm. 315. — Vgl. B 2 b.

334) Ecclesiasticorum sacramentorum .. assertio. 14 a (O. o. 291 B).

335) De vera libertate. E 5 b (O. o. 225 P): „Fomes etenim et lex membrorum in carne ad malum stimulans nunquam exstinguitur (quamvis in nonnullis plurimum sopiatur) nisi ex singularissima gratia, qualis creditur virgini gloriosissimae data. Libertas itaque a fomite et ex consequenti a peccato, saltem veniali, de communi lege nulli tribuitur."

336) Vgl. oben S. 92. — Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 13 b (O. o. 291 Z): „Ex his peccati acceptionibus elicitur, quod disceptatio, de peccato originali post baptismum remaneat an non, vocalis est, non realis. Qui enim asserunt ipsum remanere, intellegunt secundum primam acceptionem. Qui negant, intellegunt de secunda et quarta."

337) Vgl. z. B. Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 15 a (O. o. 291 C). — Scrutinium. C. C. 5, 60. — De vera libertate. A 4 b (O. o. 214 F): Anm. 328.

und Schatzgeyer — ein Unterschied, der die gesamte Rechtfertigungslehre der einen wie der anderen Partei bedingt.

Tilgung der Erbsünde und der persönlichen Sünden ist nach Schatzgeyers Auffassung erst ein Teil der „puritas a peccato", nicht minder wichtig ist das zweite darin beschlossene Geschenk Gottes an den Täufling, die Verheißung Gottes, er werde die kleineren Vergehen des Christen, von denen sich auf dieser Welt niemand freihalten kann, nicht mit der ewigen Verdammnis strafen [338]), und er werde bereit sein, ihm auch seine schweren Sünden immer wieder zu verzeihen, wenn er reumütig zu ihm zurückkehrt [339]). Gott tut das nicht, so betont der Franziskaner ausdrücklich, um den Getauften leichtfertig sündigen zu lassen, sondern um ihn vor der Verzweiflung zu bewahren [340]). Alle Sündenvergebung hat ihren Grund also in der Taufe [341]), aber nicht so, wie die Neuerer wollen, als ob allein die Erinnerung an die Taufe und das Bewußtsein ihrer Kraft die Verzeihung der späteren Sünden bewirke [342]), sondern nur so, daß Gott dem Christen wegen seiner Verbindung mit Christus bei Reue und gutem Vorsatz seine Sünden wieder verzeiht, und zwar durch Buße und Beichte [343]).

In dreifacher Auswirkung sieht Schatzgeyer die sündentilgende Kraft der Taufe: 1) sie tilgt die Erbsünde ihrem Wesen nach sowie alle persönlichen Sünden nach Schuld und Strafe, 2) sie stellt dem Christen die volle Freiheit auch von aller Sündenneigung als erstrebenswertes und mit der Gnade

---

[338]) Ecclesiasticorum sacramentorum..assertio. 17a (O. o. 292 G): „Offensae leviores et quottidianae, sine quibus praesens non agitur vita, per illud pactum (scl. baptismi) fiunt veniales pro eo quod deus ad mortem non vult eas imputare." — Vgl. 11b (O. o. 290 V) und 15a (O. o. 291 C).

[339]) Ecclesiasticorum sacramentorum..assertio. 14b (O. o. 291 B): „Promittit ergo deus verbis istis omnium peccatorum remissionem, quoad offensam sicut in symbolo confitemur, et hoc vere compunctis et vero corde ad deum conversis. Unde infertur, quod omnis peccatorum remissio in aliis sacramentis in illo fundatur pacto baptismali, in primordio incorporationis inito. Nec est peccatum tam enorme, quod in illam non cadat obligationem, si vera et cordialis concurrat compunctio." — 17a (O. o. 292 G): „Offensae graviores quantumlibet mortales fiunt ex foedere illo (scl. baptismi) remissibiles, modo committens vere compungatur et ad cor redeat." — Vgl. noch 15a (O. o. 291 C).

[340]) Ecclesiasticorum sacramentorum ... assertio. 14b (O. o. 291 B).

[341]) Ecclesiasticorum sacramentorum..assertio. 14b (O. o. 291 B): Anm. 339.

[342]) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 22af (O. o. 293 O).

[343]) Schatzgeyers Buß- und Beichtlehre ist auf diesem Grundgedanken aufgebaut.

erreichbares Ziel vor Augen, und 3) Gott verspricht ihm in ihr, alle Fehler und Sünden, die im Kampfe des Lebens um dies hohe Ziel vorkommen, zu verzeihen. „Doch wird im Taufbund nicht nur die Entfernung alles Bösen, sondern in erster Linie die Mitteilung der ewigen hohen Güter versprochen, die in der Sündenverzeihung an sich noch nicht mit eingeschlossen ist“ [344]). Neben den Tod des alten, sündhaften Menschen tritt das neue Leben des Gotteskindes.

Das neue Leben besteht in der Mitteilung der Gnade und der Glorie und in dem Versprechen Gottes, in Glück und Unglück dem Getauften beizustehen, ihm Gnade und Hilfe zu verdienstlichen Werken zukommen zu lassen, ihm sich selbst zu schenken [345]); es schließt die göttlichen Tugenden [346]) und die Teilnahme an den Verdiensten Christi ein [347]). Die Seele wird mit der Schönheit der heiligmachenden Gnade und mit der Kraft der Tugenden ausgestattet und erhält das Versprechen des dauernden Schutzes Gottes: sie hat also die Möglichkeit, gottwohlgefällig zu leben und verdienstlich zu

---

[344]) Ecclesiasticorum sacramentorum..assertio. 15b (O. o. 291 D). — Fürhalltung XXX artigkl. G 4a: „So der heylig geyst . . . auch gegeben wz in der tauff, wellich gebung was zu verzeyhung d' sündt, und zu der geystlichen gepurt der kinder gottes.“

[345]) Scrutinium. C. C. 5, 118; 121. — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 83b (O. o. 308 A): „. . . quia enim in baptismo anima efficitur dei patris filia adoptiva et Christi sponsa et spiritus sancti templum, datur per modum arrae et gratia gratum faciens et plena ab omni peccato praeterito originali et actuali immunitas, . . .“ — a. a. O. 15 b (O. o. 291 D).

[346]) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 17 a (O. o. 292 G).

[347]) Scrutinium. C. C. 5, 41; 60. — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 17 b (O. o. 292 G). — An zwei von diesen drei Stellen spricht Schatzgeyer nicht nur von der Teilnahme des Getauften an den Verdiensten Christi, sondern sagt auch umgekehrt, daß die Sünden des Getauften von Christus übernommen würden, der für sie genug tut, als ob er sie selbst getan hätte. — Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 17b (O. o. 292 G): „. . . operatur ex illa incorporatione, quod omnia peccata baptizati fiunt peccata Christi, ut ipse in psal. ait: Deus, deus meus respice in me, longe a salute mea verba delictorum meorum, quem etiam in cruce oravit. Unde suscipit ea ad satisfaciendum quasi ipse per se commiserit.“ — Ganz ähnlich lautet die Stelle Scrutinium. C. C. 5, 60. — Dieser Gedanke, den auch Luther stark betont (z. B. WA. 7, 54 f), ist schon in früherer Zeit angeklungen; vgl. Stakemeier: „Kampf um Augustin“ 37, der folgende Stelle aus dem Schrifttum Agostino Favaronis mitteilt: „Somit ist Christus für uns zum Fluch geworden, damit er uns erlöse von dem Fluch des Gesetzes, da er durch sein Kreuzesleiden uns die Gerechtigkeit des Glaubens herstellte, die allein für das ewige Heil ausreichend ist.“

wirken [348]) und dadurch ihre Rechtfertigung zur Vollendung zu führen.

Das sind die Verheißungen, die Gott im Taufbunde dem Täufling gibt. Die hl. Schrift kennt zwei Arten von Verheißungen: bedingte und unbedingte. Die letzten sind die unfehlbaren und unveränderlichen allgemeinen Heilsratschlüsse Gottes, — zu den ersten gehören seine Heilsverheißungen an die Menschen im Neuen Bunde; für ihre Erfüllung verlangt Gott gewisse Leistungen von den Menschen [349]). Auch die im Taufbund gegebenen Verheißungen Gottes sind bedingte Verheißungen, sie sind in ihrer Verwirklichung abhängig von der Erfüllung der Verpflichtungen, die die Menschen ihrerseits bei der Taufe übernehmen [350]). Zu diesen Verpflichtungen gehört zunächst die Treue gegenüber den Geboten Gottes, gehört die ständige Abtötung des alten Menschen im täglichen Kampfe gegen seine Fehler und Begierden, gehört die Mitarbeit mit dem Geist Gottes zur vollen Ausgestaltung des neuen, christusähnlichen Menschen; dazu gehört weiter die Pflicht zu einer echten und wahren Gottesverehrung und die ständige Dankbarkeit für Gottes gnädige Herablassung und für seine unzähligen Gnaden [351]).

Die Tauflehre Schatzgeyers entspricht genau seiner Rechtfertigungslehre: wie die erste Rechtfertigung im allgemeinen dem Christen nicht allein zum Heile genügt, sondern durch die Gerechtigkeit der Werke ergänzt werden muß, so garantiert auch die Taufe für sich allein nicht das Heil, sondern der Christ muß sich durch ein dem Taufbund entsprechendes Leben ihre Gnaden erhalten bzw. wieder erwerben. Auf Grund seiner Rechtfertigungslehre konnte unser Franziskaner gegen Luthers sola-fides-Lehre Stellung nehmen, — aus seiner Tauflehre entnimmt er seine Gründe gegen die Lehre der Reformatoren von der Heilsgewißheit des Christen. Dieser Lehre gegenüber betont er besonders die Bedingtheit der göttlichen Taufverheißungen: nicht die Tatsache der Taufe oder der feste Glaube an ihre Wirkungen allein garantiert das

---

348) Traductio Sathanae. 20 a f (O. o. 253 D).

349) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 15 b—16 b (O. o. 291 E, F).

350) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 11 b f (O. o. 290 V X Y). — 19 b f (O. o. 292 K). — Ein gietliche und freuntliche anntwort. C 2 b: „Volgt weytter, das die getaufften menschen vergebens unnd umbsonst sich trösten des glaubens und der tauff, so sy nit haben die heyligkait des lebens jmm jnnern und aussern menschen." — Vgl. B 3 b.

351) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 11 b f (O. o. 290 V X Y). — Vgl. Ein gietliche und freuntliche anntwort. C 2 b.

Heil, — das Bewußtsein, getauft zu sein, und der Glaube an den Erlöser müssen von einem Leben begleitet sein, das dem entspricht, was der Täufling einst gelobt hat [352]).

## § 3. Die Würde des Christen.

### Allgemeines Priestertum und christliche Freiheit.

In den drei programmatischen Schriften von 1520 („An den christlichen Adel . . .", „De captivitate Babylonica . . .", „De libertate christiana . . .") nimmt Luther den systematischen Kampf gegen die Kirche auf; die Behauptung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben beginnt hier auch für das äußere Leben wirksam zu werden. Durch den in der Taufe bekannten Glauben, der alle Christen aufs engste mit Christus verbindet, nehmen sie alle nach des Wittenbergers Lehre auch an Christi Würde teil, und zwar, da der Glaube das einzige wirksame Band zwischen Christus und den Christen ist, alle in gleicher Weise. „Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd denn des ampts halben allein" [353]). Und ebenso sind sie alle „Könige, von allem frei" [354]), die „zu ihrer Rechtfertigung und zu ihrem Heile keines Gesetzes und keiner Werke bedürfen" [355]). Die „Freiheit des Christenmenschen" und die ausschließliche Betonung des allgemeinen Priestertums sind für Luther selbstverständliche Folgen der Taufe [356]); zu beiden Behauptungen nimmt Schatzgeyer mehrfach eingehend Stellung.

Der Franziskaner verteidigt mit Wärme neben dem allgemeinen, „geistigen Priestertum" das kirchliche, äußere Priestertum [357]); beide findet er in den Schriften des Alten und Neuen Bunde wohl begründet [358]). Allen Gläubigen

---

352) Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 20 b—21 a (O. o. 292 L, 293 M). — Vgl. Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 19 b f (O. o. 292 K). — Vgl. Traductio Sathanae. 80 a (O. o. 274 D).

353) An den christlichen Adel . . . WA. 6, 407.

354) De libertate christiana . . . WA. 7, 57.

355) a. a. O. WA. 7, 53.

356) De captivitate Babylonica . . . WA. 6, 564: „. . . nos omnes esse aequaliter sacerdotes, quotquot baptisati sumus, . . ." — Vgl. zum Ganzen: Loofs: „Dogmengeschichte" 733—738.

357) Tractatus de Missa. e 7 b (O. o. 196 H): „. . . . ratio quam ponunt, videlicet quod omnes facti sumus sacerdotes in baptismo, non valet; sacerdotium enim in baptismo adeptum spirituale est, ad offerendum spirituales hostias, et in spiritu administratur erga deum et seipsum. Illud autem ecclesiasticum ordinatur et ad aedificandum ecclesiam et proximum, ad quod requiritur divina vocatio immediata vel mediata, et ecclesiastica institutio." — Scrutinium. C. C. 5, 96—105.

358) Scrutinium. C. C. 5, 97 f.

ist das geistige Priestertum der Liebe und der Selbstaufopferung gemeinsam [359]), das in gewisser Hinsicht sogar höher zu werten ist als die Würde des kirchlichen Priesters, weil es Gott direkt „im Geist und in der Wahrheit" dient [360]); alle Gläubigen nehmen außerdem an Christi Priesterwürde dadurch teil, daß ihnen durch die Taufe die Eignung und die Möglichkeit gegeben wird, auch die Würde des besonderen Priestertums zu erlangen [361]). Jedoch bedarf es dazu einer eigenen Berufung, da von dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, von dem Ausspender der Geheimnisse Gottes besondere Gottes- und Nächstenliebe verlangt wird, die niemand sich selbst zuerkennen kann, sondern zu der besondere Gnaden Gottes erforderlich sind [362]).

Hat Luther die Sakramentalität des „ordo" geleugnet [363]), so sucht Schatzgeyer die Einsetzung des kirchlichen Priestertums aus der Schrift nachzuweisen [364]) und dort die ihm von Christus übertragenen Gewalten aufzuzeigen [365]). Gegenüber der Behauptung des Wittenbergers, alle Getauften seien in gleicher Weise Glieder des mystischen Leibes Christi, betont er, daß die Kirche genau wie der menschliche Körper ein wohlgeordneter Organismus sei, in dem die einzelnen Glieder in zweckmäßiger Unterordnung untereinander ihre Aufgaben erfüllen, wie auch der hl. Paulus im Epheserbriefe ausdrücklich betonte, daß Christus „ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi" die einen zu Aposteln, die anderen zu

---

[359]) Scrutinium. C. C. 5, 99 f; 102. — Replica. P 5 b—P 6 b (O. o. 88 B). — Tractatus de Missa. e 7 b (O. o. 196 H): Anm. 357.

[360]) Scrutinium. C. C. 5, 89 f. — Ebenso betont Schatzgeyer aber auch, daß dieses geistige Priestertum nicht etwas spezifisch Christliches ist; ein solches gab es schon im Alten Testament, wenn es auch erst durch die Taufe zu wahrer Vollkommenheit geführt wird: Replica. P 5 b—P 6 b (O. o. 88 B).

[361]) Scrutinium. C. C. 5, 103. — Die Frauen sind allerdings vom kirchlichen Priestertum ausgeschlossen, wie der hl. Paulus ausdrücklich bestimmt (Examen novarum doctrinarum. o 7 b (O. o. 134 V). Als Gründe für diesen Ausschluß führt Schatzgeyer neben der Anordnung Pauli an die Schwäche ihres Geschlechtes, ihre Unterordnung unter den Mann, der das Haupt des Weibes ist, die Priorität der Evasünde und den Wankelmut ihres Geistes (Scrutinium. C. C. 5, 103).

[362]) Scrutinium. C. C. 5, 103; 104. — Examen novarum doctrinarum. p 1 b (O. o. 134 A); — p 6 a (O. o. 136 O). — Tractatus de Missa. e 7 b (O. o. 196 H): Anm. 357; — e 4 b f (O. o. 195 A).

[363]) De captivitate Babylonica. WA. 6, 560.

[364]) Scrutinium. C. C. 5, 97 f. — Replica. Q 4 b—R 3 b (O. o. 90 L—92 Z). — Tractatus de Missa. e 5 b—e 6 b (O. o. 195 D).

[365]) Replica. Q 4 b—R 3 b (O. o. 90 L—92 Z). — Vgl. Examen novarum doctrinarum. o 7 b (O. o. 134 V).

Propheten, wieder andere zu Verkündern des Evangeliums oder zu Hirten und Lehrern bestimmt hat (Eph. 4, 11 f.) [366]).

Schatzgeyers Verteidigung des kirchlichen, besonderen Priestertums ist nicht ungeschickt, obwohl er — oder besser: gerade weil er nicht jede einzelne Behauptung Luthers angreift, sondern in geordneten, zusammenhängenden Ausführungen seine Existenz und seine Notwendigkeit aus der hl. Schrift darzutun sich bemüht; besondere, neue Gedanken sind von ihm dabei nicht verwendet worden, sind auch nicht zu erwarten. In methodisch ähnlicher, nur weit ausführlicherer Art nimmt Schatzgeyer zu den Fragen der christlichen Freiheit Stellung; auch hier sind ihm nicht polemische Auseinandersetzungen mit dem Gegner die Hauptsache, wenn solche Auseinandersetzungen auch nicht fehlen, sondern er sucht in erster Linie seine eigenen Ansichten sachlich darzulegen und positiv zu begründen.

Eine dreifache Freiheit, der eine dreifache Knechtschaft entspricht, unterscheidet unser Franziskaner in der hl. Schrift: die erste und höchste Freiheit ist die Freiheit der Söhne Gottes in der Seligkeit, die zweite ist die Freiheit von der Knechtschaft der Sünde und des Teufels, die dritte ist die Freiheit vom Gesetze [367]). Das Wesen der christlichen Freiheit liegt in der Freiheit von der Sünde, die mit der Herrschaft des Gottesgeistes in der Seele gegeben ist; denn wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit. Daher sind Sünde und Schuld, die den Hl. Geist aus der Seele vertreiben, die größten Feinde christlicher Freiheit, ja sie sind geradezu die Wurzeln aller Knechtschaft [368]). Die dem Wiedergeborenen geschenkte Freiheit ist noch nicht vollkommen, da die Taufe ihn von der Knechtschaft der Erbsünde nur so weit befreit, wie es zu seinem Heile notwendig ist: „sic nempe ipsam (scl. culpam originalem) ex spiritu eliminat, ut nihilominus eam ipsam in carne relinquat“ [369]). Freiheit und Knechtschaft sind also gleichzeitig in demselben Menschen: im Geist des Menschen die Freiheit, in seinem Fleische die Knechtschaft. So lange der Mensch lebt, kämpfen beide miteinander, und je stärker eines

---

366) Examen novarum doctrinarum. o 8 b f (O. o. 134 Z). — Vgl. Tractatus de Missa. e 4 b f (O. o. 195 A).

367) Scrutinium. C. C. 5, 118 f. — In der Schrift „De vera libertate“ (A 4 b ff; O. o. 214 ff) hat Schatzgeyer eine andere Einteilung, die zwar mehr Nummern hat, aber weniger gut ist.

368) Scrutinium. C. C. 5, 119 f. — Examen novarum doctrinarum. e 7 b f (O. o. 110 O). — Vgl. Ein gietliche und freuntliche anntwort. C 4 a: Evangelische Freiheit „steet in unserm geyst, so er verainigt ist dem göttlichen geyst.“

369) Scrutinium. C. C. 5, 120.

von beiden wird, desto schwächer ist das andere; der Christ muß mit allen Mitteln versuchen, die im Fleische wohnende „servitus peccati" zu überwinden und die Herrschaft des Geistes Gottes über den ganzen Menschen auszudehnen [370]).

Schatzgeyer erkennt dem Christen auch eine „libertas a lege" zu, die er in der hl. Schrift verheißen findet: „Ihr steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade" (Röm. 6, 14) oder: „Dem Gerechten ist das Gesetz nicht auferlegt" (1. Tim. 1, 9) [371]). Und zwar erklärt der Franziskaner diese Freiheit nicht nur als Freiheit vom mosaischen Zeremonial- und Judizialgesetz [372]), sondern er will sie auch in richtiger Weise als Freiheit von jeglichem Gesetze verstanden wissen, — zwar nicht, als ob der Christ keinem göttlichen oder menschlichen Gesetze mehr unterworfen wäre [373]) — dann wäre er wie Gott und könnte überhaupt nicht sündigen, da jede Sünde aus einer Gesetzübertretung herrührt —, sondern so, daß der Christ nicht mehr unter der Knechtschaft des Gesetzes steht [374]). Die christliche Freiheit hat die Knechtschaft des Gesetzes gebrochen, nicht seine Verpflichtung aufgehoben. Die christliche Freiheit herrscht durch die Liebe [375]), die Knechtschaft durch die Furcht; die Freiheit erfüllt Gottes Gesetz aus Liebe, die Knechtschaft nur aus Zwang; durch die Liebe steht der Christ frei über dem Gesetz, und je größer seine Liebe ist, desto größer ist auch seine Freiheit [376]). Im vollsten Sinne „frei" ist der, der ganz von der „caritas" erfüllt ist, der jeder Anregung des Hl. Geistes folgt; ein solcher braucht kein Gesetz mehr [377]). Solange die Christen aber noch nicht in diesem hohen Maße vom Geist Gottes erfüllt und gelenkt werden, solange das Fleisch mit seinen Begierden noch nicht völlig unterworfen ist, so lange sind auch Gesetze noch not-

---

370) Scrutinium. C. C. 5, 120—123. — Vgl. Examen novarum doctrinarum. f 1 a (O. o. 110 S).

371) Scrutinium. C. C. 5, 123.

372) De vera libertate. A 5 a (O. o. 214 G).

373) Scrutinium. C. C. 5, 123 f. — Vgl. De vera libertate. A 6 a f (O. o. 214 L, M). — Ein gietliche und freuntliche anntwort. C 3 b f.

374) Scrutinium. C. C. 5, 124.

375) Scrutinium. C. C. 5, 124. — Examen novarum doctrinarum. e 8 b (O. o. 110 R).

376) Examen novarum doctrinarum. e 8 a (O. o. 110 P).

377) Scrutinium. C. C. 5, 124. — Traductio Sathanae. 21 a (O. o. 254 F). — Ein gietliche und freuntliche anntwort. C 4 a: „Je meer unser geyst untterworffen ist dem regiment des heyligen geysts, ye freyer wirt er in warer evangelischer freyheit, wann das evangeli geet auff den geyst."

wendig, die den einzelnen führen und leiten [378]). Seine Freiheit wird durch die Gesetze nicht berührt, denn nicht der Geist des Menschen fühlt sich durch sie bedrückt, sondern nur der Teil in ihm, „der noch der Sünde in Knechtschaft dient“ [379]); soweit die „caritas“ den Menschen erfüllt, so weit steht er unter keinem Gesetz mehr, so weit ist er frei von allen Gesetzen, weil er ihrer nicht mehr bedarf.

Von dieser Grundlage aus entwickelt Schatzgeyer auch die Stellung des Christen zu den menschlichen Gesetzen und zur Obrigkeit. Er unterscheidet verschiedene Arten von Geboten. Die einen sind dem verdunkelten Verstand und dem geschwächten Willen des erbsündlichen Menschen unbedingt notwendig, — die nämlich, die nur eine nähere Auslegung der göttlichen Gebote sind und diese auf Einzelfälle anwenden; hier kommt die Kirche dem Verstande zu Hilfe, der besonders in schwierigen Fällen allein nicht in der Lage ist, Gottes Gebote richtig anzuwenden, und regt durch besondere Strafandrohungen den Willen zu größerer Anstrengung an [380]). Derartige Gebote verpflichten den Getauften in derselben Weise wie die Gebote Gottes [381]). Anders rein menschliche Gesetze und Satzungen, die nur die bürgerliche Ordnung und Wohlanständigkeit betreffen; solche Gesetze verpflichten den Christen nicht im Gewissen, sondern nur unter der von ihnen angedrohten Strafe, weil sie keine Hinordnung auf das letzte Ziel erkennen lassen; noch mehr: der Getaufte ist als Kind Gottes völlig frei von ihnen, sobald sie der Erfüllung göttlicher Gesetze hinderlich oder gar entgegengesetzt sind [382]). Eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Gesetzesarten nehmen die Kirchengebote ein, die zwar nicht notwendige Folgerungen der Gottesgesetze sind, die aber auf diese hinführen oder zu ihrer genaueren Beobachtung gegeben sind, z. B. die kirchlichen Fastengebote u. a. [383]). Die Kirche hat aus ihrer Regierungsgewalt heraus das Recht, derartige Gebote zu geben, wie die hl. Schrift solche schon beim Apostelkonzil erwähnt („abstineant

---

[378]) Examen novarum doctrinarum. f 1 a (O. o. 110 S). — Traductio Sathanae. 21 b (O. o. 254 G).

[379]) Scrutinium. C. C. 5, 128. — Vgl. Ein gietliche und freuntliche anntwort. G 4 a. — Examen novarum doctrinarum. f 2 b (O. o. 111 Y).

[380]) De vera libertate. B 1 b f (O. o. 216 V, X). — Vgl. Traductio Sathanae. 21 b (O. o. 254 G).

[381]) De vera libertate. B 4 a (O. o. 216 G); B 4 b (O. o. 217 I).

[382]) De vera libertate. B 3 a f (O. o. 216 D, G); — B 4 b (O. o. 217 H). — Vgl. Scrutinium. Conatus 10 indago 18.

[383]) De vera libertate. B 4 b f (O. o. 217 K).

a suffocato et sanguine“ Act. 15, 29) [384]), und sie kann den Getauften trotz seiner Freiheit auch im Gewissen an dieselben binden [385]), ohne daß jedoch ihre Übertretung nach Schatzgeyers Ansicht die ewige Strafe nach sich zieht [386]).

Ein Stein besonderen Anstoßes waren den Vertretern der neuen Lehre die Ordensgelübde, die sie oft und gern als rein menschliche Satzungen und als unvereinbar mit der Freiheit des Evangeliums hinzustellen suchten. Es ist verständlich, daß der Ordensmann Schatzgeyer sie mit großer Ausführlichkeit verteidigt [387]). Zweck der Gelübde und der damit freiwillig übernommenen Verpflichtungen ist die möglichst vollkommene Überwindung alles Sündhaften im Menschen, um so den äußeren Menschen immer mehr in Zucht zu nehmen und dem inneren zum Siege zu verhelfen. Dadurch wird die wahre Freiheit des Christen nicht eingeschränkt, sondern im Gegenteil wahrhaft erhöht, weil die Sünde der größte Feind der Freiheit des Geistes ist; „posse enim peccare nec libertas est nec pars libertatis verae christianae“ [388]).

Mit ganz ähnlichen Gründen wie die menschlichen Gesetze verteidigt Schatzgeyer die geistliche und weltliche Obrigkeit: Vorgesetzte mit der Gewalt, Gesetze zu geben und zu strafen, sind wegen der schlechten und unvollkommenen Christen notwendig, die in geistlichen und weltlichen Dingen der Leitung bedürfen, weil sie, durch die Erbsünde in allen ihren geistigen Kräften geschwächt, ohne eine solche Leitung nicht auskommen können [389]); daher gibt es

---

384) De vera libertate. B 5 b f (O. o. 217 N O P).

385) De vera libertate. B 6 a (O. o. 217 Q).

386) Seine Ansicht sucht Schatzgeyer eingehend aus der hl. Schrift und mit theologischen Gründen zu erhärten und gegen Einwände zu verteidigen; ein großer Teil der Schrift „De vera libertate“ ist diesem Zwecke gewidmet (O. o. 217 R ff). Da diese Ausführungen mit der Taufe nichts mehr zu tun haben, würde ihre nähere Darlegung hier zu weit führen. — Vgl. dazu N. Paulus: „Schatzgeyer“ 100.

387) Das Thema der Ordensgelübde nimmt in Schatzgeyers Schrifttum einen breiten Raum ein; in folgenden Schriften finden sich eigene Kapitel darüber: Scrutinium, Replica, Examen novarum doctrinarum, De vita christiana, De vera libertate, Traductio Sathanae. Die meisten Ausführungen behandeln die mit dem Ordensleben zusammenhängenden Fragen jedoch selbständig ohne nähere Beziehung zur Taufe und zur christlichen Freiheit. Außerdem finden sich noch ab und zu kürzere Bemerkungen zu diesem Thema; z. B. in „Ein gietliche und freuntliche anntwort“ G 3 b.

388) Scrutinium. C. C. 5, 133. — Vgl. Examen novarum doctrinarum. F 3 b (O. o. 111 B). — Vgl. Ecclesiasticorum sacramentorum . . . assertio. 23 a f (O. o. 293 P).

389) De vita christiana. (O. o. 164 R). — De vera libertate. D 6 a—E 3 b (O. o. 223 O—225 E). — Traductio Sathanae. 24 a (O. o. 255 I, K).

geistliche und weltliche Obrigkeiten, die vom Hl. Geiste in ihrem Amte gelenkt werden [390]). Wohl wäre es wünschenswert, daß die Glieder der Kirche alle so vollkommen, so „docti a deo", so heilig wären, daß die Kirche, die menschliche Gesellschaft und die einzelnen ohne Vorgesetzte auskommen könnten, — doch dieses Ideal wird nie Wirklichkeit werden; daher haben schon die Apostel in der Kirche bestimmte Ordnungen eingesetzt und von den Untergebenen Gehorsam verlangt [391]). Die wahre christliche Freiheit wird durch Unterordnung unter die Obrigkeit ebenso wenig beeinträchtigt wie durch den Gehorsam den Gesetzen gegenüber.

Auf Grund der eingehenden positiven Klarstellung des Wesens wahrer christlicher Freiheit kann Schatzgeyer dann auch zu den Behauptungen Stellung nehmen, die einem falschen Freiheitsbegriff entspringen; in langen Ausführungen, in denen er oft wiederholt, was in den grundsätzlichen Darlegungen schon mehrfach gesagt wurde, wendet er sich gegen einzelne Forderungen einer verkehrten Auffassung von der Freiheit der Christen: gegen die Ablehnung jeder Obrigkeit, mag es sich um die geistliche oder um die bürgerliche handeln [392]), — gegen die Verweigerung der Steuern und Abgaben [393]), — gegen die Forderung, alle „menschlichen" Gesetze, Gebräuche und Zeremonien abzuschaffen [394]) — gegen die Behauptung schließlich, daß die Christen zu ihrem Heile n u r des Glaubens bedürfen, nicht der Werke und Gesetze [395]). Bei der Zurückweisung dieser und ähnlicher Sätze, in denen sich zum guten Teil die religiösen und politischen Erschütterungen widerspiegeln, die während der zwanziger Jahre im Zusammenhang mit der neuen Lehre Deutschland heimsuchten, werden wesentlich neue Gesichtspunkte von Schatzgeyer nicht mehr geltend gemacht.

---

390) Traductio Sathanae. 24 a (O. o. 255 K).

391) De vera libertate. E 3 b—E 8 b (O. o. 225 E—226 B).

392) De vera libertate. D 6 a—F 2 b (O. o. 223 P—227 I)

393) De vera libertate. E 2 a—E 3 a (O. o. 224 B, C).

394) De vera libertate. E 6 b f (O. o. 226 S T V X). — F 1 a f (O. o. 227 D, E). — Examen novarum doctrinarum. f 1 b f (O. o. 110 V).

395) Examen novarum doctrinarum. f 1 a f (O. o. 110 T). — De vera libertate. F 2 a f (O. o. 227 K).

## V. Zusammenfassung.

Von nominalistischer Grundeinstellung ausgehend, sucht Kaspar Schatzgeyer die gar zu flache Sündenlehre der Schule Ockams zu vertiefen und der Sünde im Bewußtsein der Theologie wieder ein schwereres Gewicht zu geben. Er sieht das Wesen der Sünde in dem Mißfallen Gottes, das der Mensch durch sein schuldhaftes Verhalten hervorgerufen hat; Menschenwerk ist demnach — unabhängig von der ihm innewohnenden Vollkommenheit oder Unvollkommenheit — Sünde, so weit es Gott mißfällt und er sich dadurch beleidigt fühlt. Jede, auch die geringste Beleidigung Gottes verdient an sich die ewige Verdammung als Strafe; aus seiner unendlichen Güte heraus bestraft Gott manche geringere Sünden jedoch nur mit zeitlichen Strafen, so daß solche Sünden dann als „peccata venialia" bezeichnet werden; ein wesenhafter Unterschied besteht zwischen Tod- und läßlicher Sünde nicht, nur die von Gott verhängte Strafe bedingt diesen Unterschied.

Entsprechend seiner Definition der Sünde bestimmt Schatzgeyer als Wesen der Erbsünde den Zorn Gottes, den Adam durch seine erste Sünde verschuldet hat, und der sich auch auf alle Adamskinder erstreckt, weil diese durch ihre unlösbare enge Verbundenheit mit ihrem Stammvater an dessen Schuld teilhaben. Sie alle sind damit neben anderen zeitlichen Strafen dem ewigen Tode verfallen. — Das Fehlen der Urgerechtigkeit und die Konkupiszenz sind in dieser Erbsündenlehre nur Folgen der ersten Sünde und haben mit dem Wesen der Erbsünde nichts zu tun.

Aus sich konnten sich die Menschen von dem Fluch der ersten Sünde nicht erlösen; deshalb sandte Gott seinen Sohn als Mittler und Erlöser, der die Erlösung allen denen zukommen läßt, die durch den Glauben ihm verbunden sind. Auf die Rechtfertigung muß sich der Sünder mit Hilfe der Gnade vorbereiten. Gnade kennt Schatzgeyer in verschiedener Form, die wichtigste Art ist in seinem System die aktuelle Gnade, die den Sünder zur Bekehrung anregen und ihm so lange bei weiteren Vorbereitungsakten behilflich sein muß, bis er durch einen vertrauensvollen Glauben an Christus und seine Erlösung mit ihm in Verbindung tritt. Durch diesen Glauben wird der Sünder in den mystischen Leib Christi eingegliedert, die Gerechtigkeit Christi fließt auf ihn über und rechtfertigt ihn, d. h. tilgt alle seine Sünden und teilt ihm die heiligmachende Gnade samt den theologischen Tugenden mit, ja der Heilige Geist nimmt selbst in seiner Seele Wohnung.

Durch diese Glaubensgerechtigkeit ist der Christ gerechtfertigt, ist gerecht und gottwohlgefällig; trotzdem genügt diese Rechtfertigung allein noch nicht, sie muß ergänzt werden durch die Gerechtigkeit der Werke. Die im Augenblick der ersten Rechtfertigung dem Sünder geschenkte „caritas" muß durch gute Werke die Rechtfertigung des Christen zur Vollendung führen, sie muß die von der Erbsünde zurückgebliebene Konkupiszenz immer mehr überwinden und statt dessen dem Geist Gottes im gesamten Leben des Christen zur alleinigen Herrschaft verhelfen. Zu den Werken der „caritas" ist wiederum immer die aktuelle Gnade erforderlich. Die mit Hilfe der übernatürlichen Gnade gewirkten Taten haben vor Gott den Wert von Verdiensten; zwar haben sie diesen Wert nicht aus sich, weil die Eigenliebe der Konkupiszenz die letzte Güte und Gottbezogenheit jedes Menschenwerkes seit der Erbsünde verdirbt, aber Gott nimmt sie doch als Verdienste an, weil sie mit Hilfe seiner Gnade von einem Gliede des Leibes Christi getan wurden. Die volle und letzte Gerechtigkeit empfängt der Christ erst bei seinem Eintritt in den Himmel. So ist für das Christenleben eine doppelte Gerechtigkeit notwendig: die durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit Christi, die für den Sünder die Grundlage seines gesamten Christentums ist, und die aus der Liebe gewirkte Gerechtigkeit der Werke, die seine Rechtfertigung zur endgültigen Vollendung in der Ewigkeit führen muß.

Der einzige Weg zur Rechtfertigung ist der Glaube; auch die Sakramente, die ihrem Wesen nach wirksame Zeichen der Gnade sind, haben ihre Kraft aus dem Glauben des Empfängers. Ein Zeichen hat eine Bedeutung nur für denjenigen, der seinen Sinn kennt und ihm glaubt: so kann auch der von den Sakramenten bezeichneten Wirkungen nur teilhaftig werden, wer gläubig zu ihnen hinzutritt. Ein Zeichen hat die Aufgabe, etwas zu bezeichnen, nicht aber ursächlich eine Wirkung hervorzubringen: so bewirkt auch das Sakrament nichts, sondern ist für den Gläubigen ein Zeichen der Verheißungen Gottes, die er bei Spendung der Sakramente dem gläubigen Empfänger zu erfüllen versprochen hat. Wer also im festen Glauben die Taufe empfängt, dem läßt Gott die Sünden nach, dem schenkt er seine Gnade zusammen mit den theologischen Tugenden, ja sogar den Heiligen Geist; darüber hinaus verspricht er, ihm auch die Sünden des späteren Lebens zu verzeihen, wenn der Christ sich seinerseits bemüht, in seinem Leben Gott den versprochenen Gehorsam und die ihm zukommende Ehre nicht vorzuenthalten.

Von besonderem wissenschaftlichen Interesse sind drei

Punkte in Schatzgeyers Lehrsystem: 1. seine Wesensbestimmung der Erbsünde und seine Zeichnung der Lage des erbsündlichen Menschen, 2. die von ihm behauptete Notwendigkeit einer doppelten Gerechtigkeit im Leben des Christen, und 3. seine Leugnung jeder sakramentalen Wirkursächlichkeit. Im ersten Punkte lassen sich ganz ähnliche Gedanken bei früheren Vertretern des Nominalismus nachweisen; die von ihm vertretene Rechtfertigungslehre deckt sich im großen und ganzen mit der ersten Form der duplex-iustitia-Theorie bei Gropper und Seripando, und bei letzterem finden sich auch Grundgedanken über das Verhältnis von Glaube und Sakrament, die in übersteigerter Form zu Schatzgeyers Sakramentsauffassung führen konnten. Wie weit der deutsche Franziskaner-Provinzial Kaspar Schatzgeyer, der trotz seiner Sondermeinungen ein treuer Sohn der katholischen Kirche war, in seiner Lehre als Schüler auch sonst vertretener Anschauungen zu gelten hat, wie weit er wirklich eigenen Ansichten in seinem Schrifttum Ausdruck verliehen hat, wird erst durch eingehende Forschungen über die Theologie des 15. Jahrhunderts klargestellt werden können.

## Schlußwort.

Die Darstellung der Rechtfertigungslehre Usingens und Schatzgeyers zeigt, daß sich auch aus polemischen Schriften ein systematisches Bild von der Theologie ihrer Verfasser gewinnen läßt, daß die Eigenart dieser Theologie bis in Einzelheiten hinein aufgezeigt und ziemlich genau nachgezeichnet werden kann. Die Darstellung zeigt aber auch, daß die genannten Autoren Anschauungen vertreten haben, durch die ihre dogmatische Lehre ein ganz eigenes Gesicht erhalten hat, deren Untersuchung nicht unnütz erscheint.

Nur zwei Theologen aus der großen Zahl der deutschen Reformationsgegner sind in wichtigen Teilen ihrer Auffassungen zu Worte gekommen, allerdings zwei Männer, die ihrer geistigen Haltung nach dem Lehrer von Wittenberg besonders nahe gestanden haben, denn sie waren wie er Schüler der „via moderna". Darin liegt ihre besondere Bedeutung für die Dogmengeschichte und für die rechte Beurteilung Luthers.

Folgende Feststellungen können als die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung gelten:

1. Usingen wie Schatzgeyer haben eine Sünden- und Erbsündenlehre, die sehr verschieden ist von den Anschauungen

der Hochscholastik und von denen der heutigen Theologie, die auf den Prinzipien des Nominalismus aufgebaut den furchtbaren Ernst der Sünde nicht zur Geltung kommen läßt. Trotzdem kann man bei beiden nicht von einer völligen Verflüchtigung der Sünde reden, als ob diese — wie es die Meinung nicht weniger Ockamisten war — nur in der Verpflichtung der Übernahme einer Strafe bestände. Bemerkenswert ist dabei, daß keiner von beiden die sonst in der Schule Ockams übliche Definition der Erbsünde als „carentia iustitiae originalis debitae" vertritt.

2. Das bedeutendste Ergebnis erstreckt sich auf die Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Weder bei dem einen noch bei dem anderen dieser beiden Nominalisten finden sich pelagianisierende Gedanken; im Gegenteil betonen beide die Gnade überaus stark. Für Usingen ist der Weg des Sünders zum Heil ohne aktuelle Gnade undenkbar, und das Heil selbst sieht er allein im Besitz der heiligmachenden Gnade, die als ein neues, göttliches Lebensprinzip das gesamte Sein und Wirken des Gerechtfertigten durchdringt. Schatzgeyer betont die aktuelle Gnade noch stärker als Usingen, betont sie bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, im Rechtfertigungsvorgang selbst und im Leben des Gerechtfertigten so stark, daß für die heiligmachende Gnade kein rechter Platz mehr bleibt. Wenn ein Vorwurf dieser Theologie gegenüber unberechtigt ist, dann ist es der des Pelagianismus oder des Semipelagianismus.

3. Besondere Erwähnung heischt die Rechtfertigungslehre des Franziskaner-Provinzials Schatzgeyer, weil von ihm, so weit bisher bekannt, zum ersten Male im Zeitalter der Glaubensspaltung ganz klar die Theorie einer doppelten Gerechtigkeit und in etwa auch einer doppelten Rechtfertigung verfochten wird. Damit fällt auf die „Vermittlungstheologen" der vierziger Jahre ein völlig neues Licht [1]).

---

[1]) Die Theorie von der doppelten Gerechtigkeit kann jetzt nicht mehr nur als eine Verschmelzung katholischer und neugläubiger Gedanken angesehen werden, wie es noch H. Rückert tut (vgl. z. B. „Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil" 222 f; 232 ff und „Die theologische Entwicklung G. Contarinis" 103—106), sondern sie muß zunächst einmal auf ihre Verbindungen mit Gedankengängen früherer Theologen untersucht werden. Jedin („Pigge", „Seripando") und Stakemeier haben bereits ihre Entstehung als unabhängig von „lutherischen Einflüssen" dargetan. Dabei ist es eine andere Frage, ob der Gedanke der Imputation, der sich in bestimmten Formen dieser Theologie findet, auf Auffassungen der neuen Theologie zurückgeht; auch das bedarf noch näherer Untersuchungen, wobei die Bedeutung Butzers für die Weiterentwicklung der duplex-

4. Usingen wie Schatzgeyer erkennen den Sakramenten des Neuen Bundes eine bewirkende Ursächlichkeit ihrer Heilswirkungen nicht zu; während der Augustiner das Sakrament als „condicio sine qua non“ für seine Wirkungen ansieht, nimmt der Franziskaner ihm ausdrücklich jegliche ursächliche Mitwirkung bei der Vermittlung des Heils.

Wie für die frühere Zeit des Nominalismus [2]), so ergibt sich auch für das 16. Jahrhundert die Tatsache, daß es in dieser theologischen Schule nicht eine einheitliche Lehrmeinung gegeben hat, und daß die Anschauungen Gabriel Biels nicht, wie bisher oft geschehen, als die typisch nominalistischen angesehen werden dürfen, sondern nur als eine Richtung innerhalb der Schule Ockams. Daraus folgt die Notwendigkeit, die Theologie und besonders die Rechtfertigungslehre des 15. Jahrhunderts noch eingehend zu durchforschen, um über die tatsächlich gelehrten Systeme Klarheit zu erhalten. Eine Rechtfertigungslehre, wie sie Schatzgeyer vorträgt, ist sicher nicht völlig neu von ihm erfunden worden, sondern hat aller Wahrscheinlichkeit nach Vorläufer in den Ansichten früherer Theologen, von denen bisher nur noch nichts oder nur sehr wenig bekannt ist [3]). Wie Scheels Untersuchungen über den vorreformatorischen Studienbetrieb für das Bild der Entwicklung des jungen Luther völlig neue Erkenntnisse gebracht haben, so können auch die Forschungen über die vorreformatorische Theologie noch manche überraschenden Ergebnisse zeitigen.

Die theologischen Ansichten Usingens und Schatzgeyers beweisen weiter, daß die Theologie des beginnenden 16. Jahrhunderts nicht verknöchert war, auch die nominalistische Theologie nicht, daß sie nicht nur oberflächlich die Ansichten früherer Autoritäten tradierte und für die tiefen theologischen Probleme kein Verständnis mehr besaß. Hier sind zwei Theologen, die sich aus einer bestimmten, gleichen Grundhaltung heraus bemühen, persönlich mit den aufgeworfenen Fragen fertig zu werden, — und ihre Schriften zeigen, daß es ihnen weder an dem nötigen Ernst noch an der nötigen Kenntnis, noch auch an der Fähigkeit fehlte, diese ihre Aufgabe zu lösen. Die Argumente gegen Luthers Aufstellungen sind nicht alle stichhaltig, und manche letzten Unterschiede

---

iustitia-Lehre besonders eingehend wird geprüft werden müssen, wie Jedin: „Pigge“ 123 bemerkt.

[2]) Vgl. C. Feckes: „Biel“; besonders die „Ergebnisse“ dieses Buches auf S. 138.

[3]) Die von A. V. Müller und Stakemeier veröffentlichten Texte aus dem Orden der Augustiner-Eremiten deuten jedenfalls in diese Richtung.

sind seinen Gegnern nicht klar oder mindestens nicht klar bewußt geworden — übrigens eine Tatsache, die genau so von Luthers Anhängern gilt —, aber es darf nicht verkannt werden, daß doch schon in den ersten Jahren des theologischen Kampfes sehr Wesentliches und manches Mal auch bereits das Entscheidende gegen seine neue Lehre gesagt worden ist.

All diese positiven Seiten an der kirchlichen Theologie des 16. Jahrhunderts werden noch sehr viel deutlicher in die Erscheinung treten, wenn auch die übrigen Verteidiger der Kirche auf ihre Anschauungen und Argumente hin genau untersucht sein werden. Usingen und Schatzgeyer vertreten nur eine der großen Richtungen in der Theologie des ausgehenden Mittelalters, und zwar eine Richtung, die nicht sehr glücklich in ihrer Lehre war. Die Ergebnisse dieser Arbeit, die schon innerhalb dieser einen Theologenschule so interessante und bedeutende Unterschiede aufdecken konnte, fordern ähnliche Untersuchungen für die übrigen katholischen Polemiker, die anderen Richtungen angehörten. Cochlaeus [4]), Wimpina und Pelargus wandeln mit manchen anderen im großen und ganzen in den Bahnen des Thomismus, Johannes Eck und Johannes Fabri von Wien neigen der Franziskanerschule zu [5]), Jakobus Hochstraten hat sich Augustinus als Lehrmeister und letzte theologische Autorität erwählt. Daneben stehen andere Männer, die in erster Linie die Praxis im Auge haben und sich daher überhaupt nicht fest an eine „Schule" halten, sondern die am deutlichsten die „Durchschnitts-Theologie" der Zeit zum Ausdruck bringen [6]). Eine weitere wichtige Gruppe bilden die theologischen Autodidakten (z. B. Gropper und Pigge) sowie Männer, die eine ganz eigene, eine völlig aus dem Rahmen bisher bekannter Schulen herausfallende Theologie vortragen, wie der Bischof Berthold Pürstinger von Chiemsee, dessen Sündenlehre stark an dualistische Gedankengänge erinnert [7]). Von den Kämpfern der ersten Generation unterscheiden sich in vielem wesentlich die Verteidiger des katholischen Glaubens, die bereits in die Zeit des Tridentinums hineinreichen. Die Bischöfe Nausea, Pflug und

---

[4]) Spahn spricht („Joh. Cochlaeus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung." (1898) 98 und 216 Anm. 1) „von der unbedingten Begeisterung" und von der „höchsten Bewunderung", die Cochlaeus für Thomas hegte. Das ist zu wenig: Cochlaeus ist in seiner theologischen Haltung auch Schüler des Aquinaten.

[5]) Darauf weisen bereits Schauerte „Die Bußlehre des Joh. Eck" 49 und Greving „J. Eck als junger Gelehrter" 93f; 101 hin.

[6]) Hier werden in besonderer Weise die vielen Predigtwerke der Zeit zu berücksichtigen sein.

[7]) Vgl. seine „Tewtsche Theologey" (München 1528; lateinisch Augsburg 1531), die W. Reithmeier 1852 neu herausgegeben hat.

Helding zum Beispiel haben zu ihrer Zeit eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, und doch wissen wir von ihrer Theologie bis heute so gut wie nichts. Und gar ein Mann wie der Augustiner-Eremiten-Provinzial Johannes Hoffmeister verdient nach den Untersuchungen Jedins, A. V. Müllers und Stakemeiers über den Augustiner-General Seripando und über die Theologie dieses Ordens, aus dem auch Luther hervorgegangen ist, ganz besondere Aufmerksamkeit [8]). Diese und viele andere Theologen haben Luther und seinen Anhängern auf ihre Art geantwortet, haben, so gut sie konnten, ihren alten Glauben verteidigt und in ihren Schriften dargelegt, was sie als katholische Glaubenslehre ansahen, bzw. wie sie dieselbe im einzelnen theologisch erklärten und begründeten. Das sind die Männer, die die Theologie der Zeit unmittelbar vor dem Trienter Konzil vertreten haben. Will man diese Theologie so kennen lernen, wie sie wirklich war, dann muß man die Schriften der katholischen Kontroverstheologen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufschlagen und studieren. Wahrscheinlich werden auch die Ergebnisse dieses Studiums noch manche Überraschung bringen.

Jedin hat für die Erforschung der katholischen vortridentinischen Reformationstheologie als Forderung aufgestellt [9]), sie müsse von Luther, gegen den sie gerichtet ist, ausgehen und müsse enden mit der Darstellung der Theologie des Tridentinums, die durch die monumentale Veröffentlichung der Görresgesellschaft in allen Vorarbeiten immer greifbarer und in ihrer Bedeutung immer klarer wird. Es darf noch hinzugefügt werden: die Erforschung der Theologie im Zeitalter der Glaubensspaltung muß versuchen, diese Theologie aus derjenigen der vorhergehenden Jahrzehnte zu begründen und zu erklären. Je genauer die katholische Literatur der ersten vier Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts nach diesen Gesichtspunkten untersucht und durchgearbeitet wird, desto farbenreicher wird das Bild werden, das sich dem Forscher von dem geistigen und religiösen Leben und Ringen auch auf der Seite der Altgläubigen bietet, desto deutlicher wird offenbar werden, wie reich die katholische Theologie selbst in dieser Zeit ihres Niederganges gewesen ist.

---

[8]) Eine eingehende Biographie von ihm existiert aus der Feder von N. Paulus: „Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit.“ Freiburg 1891.

[9]) Jedin: „Cochlaeus“ 2—4. — Die dritte Forderung Jedins, die einzelnen Theologen nicht isoliert zu behandeln, sondern ihre Anschauungen miteinander zu vergleichen, läuft bei der dogmengeschichtlichen Methode darauf hinaus, ihre Stellung zu den verschiedenen Richtungen der Theologie aufzuzeigen.

# Lebenslauf.

Am 24. Januar 1907 wurde ich, Otfried Müller, in Posen als Sohn des Oberlehrers Dr. Michael Müller und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Schröer, geboren und besuchte von 1913 bis 1919 die Volksschule, die Vorschule und die ersten Klassen des humanistischen Gymnasiums in Königshütte OS. Nach 3½jährigem Besuch des Gymnasiums in Berlin-Zehlendorf (Herbst 1919 bis Ostern 1923) trat ich in die Unterprima des Staatlichen St. Matthiasgymnasiums zu Breslau ein, wo ich Ostern 1925 das Abiturientenexamen bestand. Vom Sommer-Semester 1925 ab studierte ich an den Universitäten Breslau und Innsbruck Theologie, Philosophie und Geschichte und legte Ostern 1929 das theologische Abschlußexamen ab, worauf ich mich noch ein Jahr besonders mit der Theologie und der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts beschäftigte. 1930 trat ich in das fürsterzbischöfliche Priesterseminar zu Breslau ein und wurde am 1. Februar 1931 zum Priester geweiht. Von 1931 bis 1933 war ich als Kaplan in Mühlbock Nm. und nach halbjährigem Studienaufenthalt bei den Schulschwestern in Protsch-Weide als Kaplan in Maria-Hilf in Breslau tätig. Am 1. Januar 1935 berief mich Seine Eminenz der Hochwürdigste Herr Kardinalerzbischof Dr. Bertram in die Stelle seines Geheimsekretärs, von der ich im Herbst 1937 zu weiteren Studien im deutschen Nationalkolleg Santa Maria dell' Anima in Rom entbunden wurde. Seit Januar 1939 bin ich Präfekt des Erzbischöflichen Knabenkonviktes in Gleiwitz.

In Breslau hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren und Dozenten Altaner, Baur, Bierbaum, Haase, Kampers, Maier, Poschmann, Rassow, Rauer, Schmidtke, Schulz, Seppelt, von Tessen-Węsierski, Wagner, Wittig, Ziekursch und Ziesché. Vorliegende Dissertation ist eine Frucht meines Studiums über die theologischen Kontroversschriften des 16. Jahrhunderts, zu dem Herr Prof. Dr. Seppelt mir die Anregung gab, und das er mit immer gleichbleibendem Interesse förderte und belebte, wenn die Berufsarbeit in den verschiedenen Stellungen wissenschaftliches Arbeiten unmöglich machte. Ihm bin ich zu ganz besonderem Danke verpflichtet, aber auch den Herren Professoren Poschmann und Koch danke ich aufrichtig für ihr Interesse und für manchen wertvollen Wink, der dieser Arbeit zugute kam.